

ATATÜRKÇÜ DÜŞÜNCENİN TEMELİ : LÂİKLİK

Prof. Dr. DOĞU ERGİL

I. OSMANLI TEOKRASİSİNİN YÖNETİM VE SOSYAL FELSEFESİ

Türkiye Cumhuriyeti'ne can veren siyasal felsefenin ana dayanaklarından biri hiç kuşkusuz *laiklik*dir.

Teokratik ve çok-uluslu bir ortaçağ imparatorluğundan modern bir ulusal-devlet yaratma misyonunu üstlenmiş olan Cumhuriyetçi kadrolar, Osmanlı sistemini ayakta tutan geleneksel devlet felsefesi tabî ki reddetmek durumundaydılar.

Neydi Osmanlı düzeninin yapısı?

Osmanlı uygarlığı Türk, İran ve Arap kültürlerinin bileşiminden oluşuyordu. İslâm dini, bu bileşimin ahlakî ve sosyal değerlerini, günlük hayatı yönlendiren kurallarını sağlıyordu. Padişahlar bile hakları olan *kanun* (örfî hukuk) yapmak yetkisini kullanırken, din hükümlerine uymak zorundaydılar. Bu zorunluluk, Padişahların dünyevî otoritesi azaldığı oranda arttı.

16. yüzyıldan itibaren Osmanlı toplum yaşamı, doğu medeniyetlerinin etkisi yanında, batı medeniyetinin etkisine de açıldı. Ancak, çok çeşitli etkileri yansıtan bu karmaşık bileşim, değişen dünya koşulları karşısında uyum ve değişim yeteneği gösteremedi ve yerini daha modern ulusal yapılara bıraktı.

Osmanlı İmparatorluğu'nu oluşturan karmaşık yapı 19. yüzyıla girildiğinde çağdaş bir toplumsal ve ekonomik kurumlaşmaya olanak verecek dinamizmayı artık kaybetmişti. Bu gerilemenin en önemli nedeni, Osmanlı düzeninin değişmeden çok, durağanlığı erdem sayan bir değer sistemi üzerine oturuyor olmasıydı. Bu değer sisteminin özünü de İslâm dini ve ona atfedilen hükümler oluşturuyordu. Bütün tek-tanrılı dinler gibi İslâm dini de kökeni itibarıyla ilahî idi. Dolayısıyla, kural ve ilkeleri, güçlerini Tanrı buyruğundan alıyorlardı.

Bir toplumda hukuk sistemi, devlet ve toplum yönetimi felsefesi, dine, başka bir deyişle, ilahî emirlere ve kurallara dayandırılmışsa, ne siyasal ne

de sosyal hayatta bu kural ve emirlerin dışına çıkmaya, onlar üzerinde değişiklik yapmaya imkân vardır. Her teokraside olduğu gibi, “ilahî nizam”ın kurulmasını ve yaşatılmasını amaçlayan Osmanlı toplum ve devlet düzeninin dayandığı temel felsefe de tartışmaya, değiştirilmeye kapalı idi. Dolayısıyla din, durağan, değişmeye dirençli bir toplumun hem yaratıcısı hem güvencesi olmuştur.

Başka bir açıdan bakıldığında dinin meşrulaştırdığı, yasallığı Tanrı’ya dayandırılan bir yaşam ve yönetim felsefesi, toplumun yönlendirilmesinde insan iradesine de pek yer bırakmıyordu. Toplumun nasıl yönetileceği; kişinin davranışlarını hangi değerlere göre yönlendireceği; bireyler, hatta toplumlar arası ilişkilerde hangi kuralların, ölçülerin geçerli olacağı ilahî bir kaynağa bağlanınca, insanın, kendi yaşamı kadar, toplum yaşamı üzerinde de belirleyici rolü son derecede azalıyordu.

Sonuç olarak, insan iradesi, kendi dışındaki güçlere ya da onları yeryüzünde temsil ettiğine inanılan kişi ve kuruluşlara tâbi kılınmıştı. Dolayısıyla, dinin toplumsal ve siyasal yaşama egemen olduğu her örnekte olduğu gibi, Osmanlı sisteminde de, halkın katılımı ve tercihleriyle biçimlenebilecek bir özgürlükler rejimi doğamadı. Demokratik, bilimsel yaratıcılığa açık, hürriyetçi bir toplum düzeni kurulamadı.

Oysa artık 19. yüzyılın ikinci yarısında Rönesansı, Reformu, Aydınlanma Çağı’nı arkada bırakmış olan Batı dünyası, Sanayi Devrimi aşamasına varmıştı. Akılcılık, bilimsel yaratıcılık, lâik toplumsal yaşam ve ahlâk anlayışı, katımcı demokrasi, yani düşünce ve yönetimde insan aklının, özgür iradenin zaferi gerçekleşmişti. Batı toplumları, dogmatik düşünceyi, durağan toplumsal düzen anlayışını ve yönetimlerin katılımını dışlayan bir siyasal geleneği önemli ölçüde aşmışlardı. Bu özgürlük ortamı, onlara müthiş bir dinamizm kazandırmış, gelişmelerinin önündeki geleneksel engelleri kaldırmıştı.

Kısmen bu dönüşümlere (transformations) ayak uyduramadığı için, kısmen de yöneticilerinin dünyadaki köklü değişiklikleri çok güç ve çok geç anladıkları için, sanayi devriminin dışında kalan Osmanlı İmparatorluğu, 20. yüzyılın taleplerini karşılayamadı. Bünyesindeki tüm çelişkiler ve yetersizliklerle birlikte Birinci Dünya Savaşı sonrasında tarihe karıştı. Aynı tarihsel evrimi paylaşmasalar da, benzer çelişkileri içinde barındıran Çarlık Rusyası ve Avusturya-Macaristan İmparatorlukları da, geleneksel ve çokuluslu yapılarıyla sanayi çağının gereklerini karşılayamamanın bedelini tarih kitaplarının sayfaları arasındaki yerlerini alarak ödediler.

Üç kitaya yayılan koca Osmanlı İmparatorluğu'nun bıraktığı boşluğu pek çok ulusal devlet doldurdu. Bunlardan birisi ve tabii en önemlisi Türkiye Cumhuriyeti Devleti'dir.

Modern Türkiye, klâsik Osmanlı uygarlığının en büyük kültürel mirasçısı olmakla birlikte, onun devlet felsefesine başkaldırarak doğmuş bir ulusal devlettir. Söz konusu karşıtlığı anlamının en iyi yolu bu iki toplumsal-siyasal sistemi karşılaştırmaktır.

Osmanlı yönetimi bir Sultanlıktı. Sultanlık, İslâm dininin esaslarına göre yönetilen bir monarşidir. Monark, yani Sultan, dinin koymuş olduğu kurallar çerçevesinde Tanrının kendisine lütfettiği hükümdarlık haklarını kullanan kişidir. Bu kuralların dışına çıktığı anda meşruluk (yasallık) zeminini kaybeder. O yüzden Sultan'ın emirleri, dinsel hukukun temel ilkeleriyle çelişmezdi. Osmanlı sisteminde bu tür bir çelişkinin olup olmadığını denetleyen bir din adamları kurulu vardı. Şeyh-ül İslâm ve onun başkanlığında çalışan müftüler, dünyevî otoritenin kararlarını Şeriat açısından denetler ve yorumlardı. Kadılar ise, Şeriat hükümlerine uygun olarak adalet dağıtırlardı. Şeriat, Kuran (Tanrı buyruğu), Sünnet (Peygamber'in yaptıkları) ve Hadis (Peygamber'in söyledikleri veya ona atfedilen sözler) temeline dayanan bir hukuk sistemi idi. İlahî kökenli olduğu için kuşku duyulması, değiştirilmesi mümkün değildi. Ancak yerleşik kurallara uymayan yeni durumlarda Müftülerin vereceği fetva ile yeni yorumlar getirilebilirdi. Yeni yorumlar da tabii Şeriat'ın geleneksel hükümlerine uygun olmalıydı.

Görüldüğü gibi Şeriat, herkesin, her zaman uyması gereken kutsal kurallar ve ilkeler bütünü idi. Hayatın her alanını ve her dönemini içeriyordu. İslâm felsefesi, dinî alan ile dünyevî alanı birbirinden ayırmadığı için Müslümanların din kuralları dışında hareket etmesi mümkün değildi.

Dolayısıyla, dinsel normlara dayandırılan toplumsal kurumlarda değişiklikler yapabilmek hiç kolay değildi. Bir o kadar zorluk da dünyada meydana gelen değişikliklere ayak uyduracak kararları, aklın ve bilimin objektif ölçülerine göre almakta ortaya çıkıyordu. Çünkü Şeriat, düşüncenin inançtan ayrılmasına kolay kolay olanak vermiyor; düşünceyi denetlemek istiyordu.

İslâmî esaslara göre kurulan Devlet'in temel görevi dinin bir inanç, ibadet ve ahlâk sistemi olarak işlevsellik kazanmasıyla bitmiyor, onu bir hukuk sistemi, davranış kalıbı olarak hayata geçirmeyi, uygulamayı içeri-

yordu. Görülüyor ki, Osmanlı Devleti, hem teoride hem pratikte dinsel, teokratikti.

Şeriatı dayanan Osmanlı dinsel hukuku, “pozitif hukuk” sistemi denilen, bugün Türkiye’nin de benimsediği çağdaş hukuk sisteminden iki açıdan ayrılır. Bir kere *bütüncüdür*. Yaşamın bütün alanlarını denetlemek, düzenlemek ister. Pozitif hukuk sistemi insanın, diğer insanlarla ve devletle ilişkilerini düzenlemeyi amaçlarken, Şeriat, bununla yetinmez. Bu alanların dışında bir de kişinin vicdanı ile “kutsal-Tanrısal” alan arasındaki ilişkileri düzenlemeyi amaçlar. Başka deyişle bireyin neyi yapmaya yetkili ve zorunlu olduğunu belirtmenin ötesinde; vicdanen neyi yapması, neyi yapmaması gerektiğini de empoze eder. Bu anlamda Şeriat, hem vicdanî ölçü olarak, hem de hukuk sistemi olarak, kişinin özel ve sosyal tüm duygu, düşünce ve eylemlerinin denetçisi, yönlendiricisi rolünü üstlenir.

Bu çerçevede birey, dinin koymuş olduğu kural ve ilkelerin dışında düşünme, duyma ve hareket etme imkânına sahip değildir. Dolayısıyla, düşünce alanı inançtan ayrılamaz, onun kalıplarının dışında çıkamaz. Başka deyişle, düşünce, *dogmadan* özgürleşemediği için çeşitlenemez, gelişmez.

Diğer yandan, her eylemi ile dinsel devletin bağlayıcı kararlarına tâbi olan bireyin, yerleşik düzeni değiştirecek, düzelterek eylem özgürlüğüne sahip olması da mümkün değildir. Birey, toplumunu düzelterek çareleri öneremez ve önerilerini uygulamaya koyamaz. Nitekim Osmanlı döneminde köklü reformlar yapmaya kalkan pek çok Vezir, Vezir-i azam ve iki Sultan’ın başı kesilmiş, bir çoğuna karşı da isyanlar olmuştur. Söz konusu isyanların başrolünde, genellikle düzenin değişmesine karşı olan “din adamları” görülmüştür.

Bu değerlendirmeyi bir adım daha ilerletelim: Toplum yönetimini üstlenen kesimlerin meşruluklarını dinden aldıklarını, uyguladıkları hukuk sisteminin değişmez, değiştirilemez ilahî nitelikte hükümlere dayandığını varsayarsak, böyle bir sistemde eşitliğe ve temel haklara dayalı bir *vatan-daşlık* anlayışını bulmak zordur. Sadece *kulluk* vardır. Nitekim, Osmanlı toplumunda herkes, Başvezir bile *kuldur*. Kul ise emirlere uyan, onları yerine getiren pasif kişidir. Hakları yoktur; yükümlülükleri ve yararlandığı *lütuflar* vardır. Kullardan oluşan bir toplumda siyasal katılma, çoğulcu yönetim ve demokrasi sözü bile edilemeyecek hayallerdir. Hatta söylenmesi tehlikeli kavramlardır. Çünkü herbiri insan iradesini, din hükümlerinin önüne koymaktadır.

Özetlenecek olursa, bir “Din Devleti”nin, toplum hayatına yansıyan iki sakıncalı etkisinden söz edilebilir:

- 1) Düşüncenin inançtan bağımsızlaşmaması.
- 2) Bireyin, bütüncü (totalist) ve otoriter devletten bağımsızlaşan kendine özgü bir din-dışı eylem ve düşünce alanı yaratamaması.

Her iki sakıncanın bileşik etkisi, koca bir cihan imparatorluğu olan Osmanlı Devleti’ni içten çürüten bir durağanlığa ve dıştan gelen modern toplumların baskılarına yenik düşüren bir güçsüzlüğe mahkûm etmiştir.

Düşüncenin inançtan bağımsızlaşmaması, metafizik dünya görüşünün, taassubun, bilimin gelişmesine engel olması demektir. Gerçekten de, dinin bütün yaşam alanlarını sıkıca denetlemesi yüzünden objektif düşünce biçimi, kendisine özgü, bağımsız bir varlık sahası kazanamadı. Bu yüzden, Osmanlı toplumu, hiçbir zaman bir “Rönesans” ve “Aydınlanma Çağı” yaşayamadı. Pozitif bilimler gelişemedi. Dolayısıyla, giderek daha bilimselleşen harp teknikleri ve silâh teknolojisi karşısında bir zamanlar sahip olduğu dayanılmaz askerî gücünü de yitirdi.

Bilimin gelişmediği yerde onun ürünü olan teknoloji de gelişemez. Nitekim 16. yüzyıldan itibaren geleneksel Osmanlı el sanatları çökmeye yüz tuttu ve ülke ekonomisi 19. yüzyılın ikinci yarısında bir sömürge ekonomisi görünümünü kazandı.

Bu geniş çaplı çöküntü karşısında belki halkın katılımına izin veren çoğulcu bir yönetim biçimi içinde çareler bulunabilirdi. Ancak Osmanlı monarşik teokrasisi, egemenliği Allah adına kullandığından onu hiçbir biçimde “halk”la paylaşmaya razı olmadı.

Teokrasilerde egemenlik Tanrı’ya aittir ve onun adına ya bir hanedan ya din adamları ya da birlikte hüküm sürerler. İlahî buyrukları uyguladılar ve onlara uyulup uyulmadığını denetlerler.

Dolayısıyla hükümdarlar ve onlara yardımcı olan din adamları, teokratik düzenin değişmemesi, ülkeleri ortaçağın karanlığında kalsa da kendi imtiyazlı konumlarının korunması amacıyla ellerinden geleni yaparlar. Osmanlı örneğinde de aynı direnci görebiliriz.

Bu yüzdendir ki Cumhuriyet Türkiye’sini kuran kadrolar, oluşturmaya çalıştıkları modern toplumun felsefi temelini lâisizme, yönetim biçimini de temsili demokrasiye dayandırdılar.

Neydi Cumhuriyet'i kuran Mustafa Kemal Atatürk ve idealist arkadaşlarının lâiklik anlayışı?

II. TÜRKİYE CUMHURİYETİ'NİN LÂİKLİK ANLAYIŞI

Lâiklik, herşeyden önce, toplumun üyelerince benimsenmiş olan din veya dinlerden bağımsız bir doğal ahlâk sisteminin varlığını gerektirir. Böyle bir ahlâk sisteminin ilkelerini belirleyen, aşkın bir güç ya da toplum üstü bir otorite değil, onu uygulamaya kararlı bireyler topluluğudur. Bu nitelikteki bir ahlâki sistemin zorlayıcılığından söz edilemez. Çünkü, birarada yaşama arzusu-ndaki bireylerin kendi iradeleriyle oluşturdukları, ahlâki kurallara ve hukuk düzenine dayanmaktadır. İradî seçim ve güncel ihtiyaçlardan kaynaklandığı için de “doğal”dır, makuldür.

Böylesine bir lâiklik anlayışı, düşünce özgürlüğüne ve bireylerin görüşlerinde farklı olabilmek hakkına dayanır. Bunun yanında lâiklik, maddî ve kutsal olan her şeyi, ruhun ölümsüzlüğünü, vicdanî seçimleri ve ahlâkî sorumluluğa ilişkin tüm soruları tartışma hakkını savunur.

Ayrıca, lâiklik anlayışı, adaletin ve kurtuluşun sadece ölümden sonra ve öteki dünyada değil, yaşarken ve bu dünyada da mümkün olduğu görüşünü benimser.

Öte yandan lâiklik, akla dayanan araştırmacılığı benimser. Dogmaları, sırf “kutsal”dır diye kabullenmeye karşıdır. Evrenin, bilimsel yöntemlerle incelenmesini ve onun akılla açıklanması için *sürekli* çaba gösterilmesini savunur.

Kısaca lâiklik, teolojik ve metafizik mutlaklara karşıdır. Aynı karşıtlığı, değişmez, değiştirilemez diye öne sürülen ama belirli çıkarları kamufle etmekten başka işlevi olmayan sosyal kurumlara, uygulamalara ve siyasal ideolojilere de gösterir.

Sosyal adaletin, mutluluğun ve iyiliğin ölümden sonra gerçekleşmesini beklemek yerine; onları, yaşarken, bu dünyada gerçekleştirmeyi teklif eden laisizm, gücünü bilimin objektif ve etken yöntemlerinden alır. O yüzden lâiklik, duygusallığı değil, nesnellığı; keyfiligi değil, evrenselliği; kısmîliği değil, bütünü anlamayı; ayrıcalığı (imtiyazı) değil başarımayı ilke edinir. Çünkü ancak bu ilkelere dayanarak metafizikten, yerellikten, gerilikten ve otoriteye tapıcılıktan kurtulunabilir.

Cumhuriyetin kurucuları kuşkusuz ki inançlı insanlardı. Dinlerine bağlıydılar. Ama dindar olmakla evreni ve yaşamı dinsel esaslara göre an-

lamak ve düzenlemenin çok farklı şeyler olduğunu anlamışlardı. Onlar, düşünce ve onun en “hakikî mürşidi” olan bilimin, dünyayı ve dünyevî yaşamı yönlendirirken; dinin de, insanın benimsediği inanç sistemindeki “kutsal alan”la olan ilişkilerini düzenlemesi gereğine inanıyorlardı. Böylece, dünyevî alan ile ilahî alan birbirinden *bağımsız* kılınacaktı. Birbirinin müdahalesinden ve baskısından kurtarılacaktı.

Gerçekten de büyük Atatürk ve arkadaşları, o gün belki önemi iyi anlaşılmayan ama bugün bize çok anlamlı ve yerinde gelen bir yaşam felsefesini hayata geçirmişlerdi.

Düşünce ve eylem alanları ile inanç alanını birbirinden ayırarak, bunlardan sadece birinin diğerini, yani dinin, sosyal ve siyasal kurumlara ege-men olmasını önlemeye çalışmıyorlardı. Siyasal otoritenin de bir din tanı-mazlık, inanç özgürlüğünü reddetmek niyetiyle insanların dinsel akidelerini ve *ibadet* özgürlüklerine saygısızlık yapmasının da önünü kapıyorlardı.

Cumhuriyet yönetimi bağnazlığı reddediyordu. Taassubu reddediyor-du. İnsanlar inançlarında özgür olmalıydılar. Bu özgürlüğün ölçüsü, bi-reylerin ve kümelerin farklı inançlara sahip olabilme hakkıydı. Ancak fark-lılıklara saygı, özgürlük olgusunu idealden pratiğe indirebilirdi. Şu halde, lâikliğin amacı, farklılıklara saygıyı yerleştirerek, insanları inançlarında özgür bırakmaktı.

Aslında inanca sınır koyan bağnazlık, düşünceye de eyleme de koyar. Bağnazlık yasakçı zihinlerin ve yönetimlerin niteliğidir. Bunlar kendi özel görüşlerini ve inançlarını başkalarına zorla kabul ettirmeye çalışırlar. Oysa zorlama kimin ve hangi “ulvî” makam adına yapılırsa yapılsın özgürlükle-rin sonudur. Atatürk şu denklemi çok iyi anlamıştı: Mutlak düşünce, mutlak yönetimlerin çocuğudur. Tabular, dogmalar, düşünce ve girişim yasakları, keyfi bağnaz ve zorba yönetimlerin bağrında yaşar. Bu zorbalığı ne bireyler, ne de devlet yapmalıdır. Bu görüşten hareket eden genç Türkiye Cumhuriyeti, dinin siyasal-toplumsal hayatı denetlemesini önle-mek kadar, çoğunluğun da farklı görüşleri ve inanç gruplarını tahakküm altına almasını önlemek istemiştir.

Atatürk ve Cumhuriyetçi kadrolar, dinin siyasallaştırılmasına karşıydı-lar ama onun manevî ve ahlakî işlevinin önemini kavramışlardı. Bu yüzden Türklerin, dinlerini anlayabilmeleri için ibadet dilinin Türkçeleştirilmesine çalışmışlar, Kuran’ın tercümesine önyak olmuşlardır. Çünkü biliyorlardı ki, dinini anlayamayan bir toplum, hurafelere inanacak, onun

özüne yabancı kalacaktır. Bu yabancılık, giderek şekilciliğe dönüşecek ve araçların yorumlarına dayanan yapay bir sofuluğa, bürünecektir. Oysa din terbiyesi konusunda amaçlanan, bilinmeyenden korkarak baş eğmek değil, bilerek inanmak, iman etmektir.

Bu alanda yatan tehlikeyi iyi sezen Cumhuriyet yönetimi, gerçekleştirdiği bir dizi köklü sosyal ve kültürel reform yanında, din kurumunu da şekilcilikten ve merkezîyetçilikten kurtarmak istedi. Önce Osmanlı teokrasinin temel direğini oluşturan dinsel bürokrasiyi (ulemayı) lağvetti. *İnanan* ile Tanrı'sı arasında aracı bir makam, resmî bir otorite kalmasına imkân bırakmadı. İnananlar, inançlarında, ibadetlerinde sınırsız bir özgürlüğe sahip olacaklardı. Bireylerin, hatta toplumların dini olabilirdi, ama Cumhuriyet'in kurucuları için devletin dini olamazdı. Niçin?

Herşeyden önce devlet, soyut bir kavramdır. Bu ulusun kendini yönetmesi, temel ihtiyaçlarını karşılaması için oluşturduğu kurumların genel bileşkesidir. Kurumsal bir yapıdır. Kurumların dini olamaz. İnsanların, kümelerin olur. Diğer yandan devlet, insanlara, topluma hizmet için yaratılmıştır. Bir ulusal devletin kanatları arasında farklı dinde insanlar, gruplar yaşar. Eğer devletin ilân edilmiş resmî bir dini olursa, vatandaşlara karşı tarafsız olması, onlara eşit davranması mümkün olamaz. Oysa devlet, bireylere ve topluma eşit düzeyde, taraf tutmadan hizmet vermek için kurulmuştur. Yansızlığını yitiren bir devlet, meşruluğunu ve birleştiriciliğini de yitirir. Ulusal birlik zedelenir, toplumsal dayanışma çözülür.

Ayrıca, devletin resmen belirli bir dini benimsememesi, yönetenlerden farklı inançları olan vatandaşların ve kümelerin kendi dinî akidelerine bağlılıklarında onlara özgürlük ve inanç güvencesi sağlar. Böylesi bir tavır, demokratik devlet anlayışının da gereğidir. Çünkü, demokratik devlet geleceğinde fertlerin, toplumun ve devletin din baskısından arınmış olmaları kadar, dinî inançların da onların keyfiliklerinden, bağınazlığından, hoşgörüsüzlüğünden korunması söz konusudur.

Görülüyor ki, genç Cumhuriyet rejiminin benimsediği "devletin değil, insanların ve toplulukların dini vardır" ilkesi, hem modern bir toplum yaratmanın önündeki metafizik engelleri kaldıracaktı. Hem de insanların kendilerini, kendi iradeleriyle yönetmesi temeline dayanan demokratik, katılmacı devlet modelini yerleştirecekti. Artık egemenlik metafizik bir kaynağa dayandırılmayacak ve o kaynağa vekaleten halkın seçmediği kişi ve gruplar aracılığı ile kullanılmayacaktı. "Fikri hür, vicdanı hür" bireylerin

ortak iradeleriyle seçtikleri kişilerce, belirledikleri yöntemlerle, oluşturdukları kurumlarla kullanılacak egemenlik hakkı. Genç Türk Cumhuriyeti'nin benimsediği bu siyaset felsefesi, şu deyişte somutlaşmıştı: "Egemenlik kayıtsız şartsız milletindir".

III. LÂİK CUMHURİYETİN KURUMLAŞMASI

Lâik dünya görüşünü, Türk toplumunun sosyal, siyasal ve kültürel hayatının her cephesinde geçerli kılmaya kararlı olan Cumhuriyet yönetiminin ilk uygulaması, din örgütünün, devlet örgütü ve onun siyasal işlevleri üzerindeki vesayetini kaldırmak olmuştur. Önce Evkaf ve Şeriye Bakanlığı olarak adlandırılan dinsel örgüt ağı lağvedilmiştir. Sonra da *ulema* adı verilen dinsel bürokrasinin bağımsızlığını ve gücünü sağlayan üç ana kaynak ortadan kaldırılmıştır.

Bunlar sırasıyla şunlardı:

1) *Fetva Müessesesi:*

Ulemanın bir kanadı, Şariat adı verilen dinsel hukukun uygulanışını denetliyor; günlük yaşama ilişkin olguları, "Fetva" denilen kararlarla yorumluyordu. Bu işleviyle, Sultan'ın ve saltanat bürokrasisinin aldığı tüm kararlar üzerinde kontrol yetkisi vardı. Başka deyişle, ulema, ellerinde tuttukları dinî otorite ile, dünyevî otorite üzerinde son sözü söyleyen bir basıkı grubu idi. Yenilikçi her yönetim, çağın gerektirdiği reformları böyle bir güçlü direnişe karşı gerçekleştirmek zorundaydı. Artık 17. yüzyılda, konu, yetki paylaşması olgusunu aşmıştı. Ulema'ya da söz geçirebilen güçlü Sultan'lar çağı kapanınca, zayıflayan söz geçirebilen güçlü Sultan'lar çağı kapanınca, zayıflayan dünyevî otorite, yönetim yetkisini din adamlarının onayı olmadan kullanamaz hale geldi. Ulema ile Sultanlık makamının temsil ettiği dünyevî otorite arasında yetki çekişmesi zaman zaman kanlı bir mücadele görünümü aldı. 17. yüzyıldan sonra Şariat ve Ulema karşısında görelî (nisbî) özerkliğini büyük ölçüde yitiren Sultan'ın Şariat dışındaki hareket serbestisi de alabildiğine sınırlanmıştı.

2) *Ekonomik Bağımsızlık:*

Dinsel otoritenin personel giderlerinin ve carî masraflarının çoğu "vakıflar" adı altında toplanan kendine yeterli işletmelerin ya da gelir getirici mülklerin kazancı ile karşılanıyordu. Dinsel yani kutsal amaçlı bağışlar oldukları için devlet de vakıflara karışmıyordu. Sağlanan gelir, vakfın amacı doğrultusunda kullanıldığı sürece vakıf, vakfeden kişi, aile ya da kendi

mütevelli heyetince devletten bağımsız olarak işletiliyordu. *İşte bu bağımsız gelir kaynağı, Ulemayı hem ekonomikman güçlü kılıyor, hem de onlara devlet bütçesi dışında gelir sağlıyordu. Malî açıdan merkezî otoritenin denetimine tâbi olmamak, dinsel kadrolara, devlet için stratejik bir özerklik bahşediyordu.*

3) Yargı ve Eğitim İşlevleri :

Ulemayı güçlü kılan bir üçüncü neden, onların yargı ve eğitim işlevlerini yerine getiriyor olmalarıydı. Adalet, *Kadı* adı verilen ulema aracılığıyla dağıtılıyordu. Hakimlik de, savcılık da, kadılık makamında toplanmıştı. Yargı alanında ilk ve son söz kadıya aitti.

Osmanlı eğitim sistemi din kökenli olduğu için ilkokuldan, o zamanki yüksek öğretim kurumu olan Medreseye kadar din adamlarının, yani *müderrislerin* öğretmenliğine dayanıyordu. Yargı ve eğitim işlevlerini ellerinde tuttukları sürece, ulema sadece toplumsal yaşamda çok etkin bir role sahip olmakla kalmıyor, ayrıca egemen oldukları sistemi hukuken pekiştirmek ve onu benimseyecek insanlar yetiştirmek olanağını da ellerinde bulunduruyorlardı.

Genç Cumhuriyet'in ilerici ve yenilikçi kadroları, Ulemanın etkinliğini kırmadan geleneksel toplumu modernleştiremeyeceklerini biliyorlardı. Ayrıca, kozmopolit bir imparatorluğun heterojen yapısından ulusal bütünlüğü sağlanmış, dayanışmacı ve homojen bir ulusal devlet yaratmak istiyorlardı. Bu yüzden birlik içinde bir ulus, tek başlı bir yönetim ve monolitik bir egemen ideolojiden yana idiler. Siyasal erklerini hiçbir grup veya otorite ile paylaşmaktan yana değillerdi. Cumhuriyet yönetimi, tek bir otorite, tek bir meşruluk kaynağı tanıyordu: O da ulusun kendi iradesi; kendi kendini yönetme arzusu. Bu iradenin ideolojik ifadesi "milliyetçilik"tir.

Milliyetçiliğin benimseyebileceği nihaî siyasal rejim cumhuriyet ve temsiliyettir.

Kendisini, seçtiği temsilciler eliyle yönetebilen bir ulus, millî iradenin dışında başka bir meşruluk kaynağına ihtiyaç duymaz. Meşruluk kaynağı olarak kendi hür iradesinden daha başka, daha üstün irade aramayan her ulus, her yönetim, kaçınılmaz olarak *lâiktir*. Lâik Türkiye Cumhuriyeti Hükûmeti'nin, halk iradesi yerine metafizik bir iradeyi egemenlik kaynağı olarak benimsiyen bir kadro (yani Ulema) ile siyasal gücünü paylaşması mümkün değildi. Nitekim bu çelişki, Evkaf ve Şeriye Bakanlığının, Cumhuriyetin ilânı ile birlikte lağvedilmesiyle giderildi. Ulema, Osmanlı toplumunun diğer yönetici kesitleriyle birlikte tarihe gömüldü.

Bu anlamda Cumhuriyetin ilânı, siyasal bir inkılâptır. Çünkü, sadece tüm yönetici kesitler değişmemiştir; onlarla birlikte, Osmanlı yönetici tabakalarını iktidarda tutan değer sistemi de Türkiye'nin kültürel dağarcığından çıkartılmıştır.

Cumhuriyetin dönüştürdüğü geleneksel siyasal yapıya şöyle bir bakmak, başarılan inkılâbın çarpını gözler önüne serer:

Osmanlı yönetiminin egemen kadroları, Sultan ve Hanedan'dan başlayarak, atanmış askerî ve sivil bürokratlardan oluşuyordu. Ulema da sivil bürokrasinin bir kanadını oluşturuyordu. Bu siyasal yapıyı ayakta tutan meşruluk kaynağı dindi. Sultan, Tanrı adına yönetiyor, diğer herkes onun Halife olmasından da gelen ilahî kökenli kudretine tâbi oluyordu.

Toplumun üyeleri eşit haklara sahip yurttaşlar değil, kendilerine lûtfedilen haklar ve sorumluluklarla eşitsiz olarak sıralanmış kullardan oluşuyordu. Her bireyin statüsü, ait olduğu dinsel kümenin -milletin- statüsü tarafından belirleniyordu.

Osmanlının güçlü olduğu dönemlerden Müslümanlar üstün konumdaydı. İmparatorluk zayıflayınca, yükselen ve güçlenen Batılı Hıristiyan devletlerin himayesinden ekonomik ve sosyal durumlarını güçlendiren azınlıklar, zamanla Müslümanlardan daha fazla ayrıcalığa kavuştular.

Cumhuriyet yönetimi, *bireylerin ve sosyal grupların statülerini dinsel mensubiyetlerine dayandıran* Osmanlı teokratik yapısını yıkmakla, kulluk dönemini kapadı. Açılan yeni tarih sayfasında, din, çeşitli tarihi nedenlerle içine çekildiği siyasal alandan çıkarak bütün modern toplumlarda inanç sistemlerinin işgal ettiği bireysel (vicdanî) ve kültürel alandaki gerçek ve saygın yerini aldı. Böylece, düşünce (bilim) ve eylem (siyaset) inançtan ayrıldı. Her biri özgürce gelişmek ve yasalarla birbirlerinin müdahalesinden korunmak olanağına kavuştular. Lâik yasalarla sağlanan eşitlik olgusuyla, *yurttaşlık* dönemi başladı.

IV. HUKUKSAL DÜZENLEMELER

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuyla gerçekleşen siyasal inkılâbın ilk aşaması, Osmanlı hanedanının ve bu hanedanın simgelediği monarşik sistemin dayandığı dinî, idarî ve askerî bürokrasinin ortadan kaldırılması olmuştur. Ne var ki, bunlar, Osmanlı yönetiminin sadece kadrolarıydı. O kadrolara hükmetme hakkı veren değer ve hukuk sistemi yok edilmeden ulusal devleti Osmanlılık ruhundan arındırmak mümkün olamazdı.

Osmanlı düzenini meşrulaştıran değer sisteminin kökeni Şeriat idi. Şeriat düzeni, dinî ilke ve kurallara uygun bir monarşik siyasal yapının hukuksal temelini oluşturuyordu. Çok dinli bir toplumsal sistemde, bir tek dinin hükümlerine dayanan bir hukuk sistemini egemen kılmak, ancak merkezî otoritenin, yani devletin çok güçlü olmasıyla mümkündür. Osmanlı devleti güçlü iken Şeriata ve örfî yasalara bağlı İslâmî hukuk düzeninin ülke çapında fazla itiraza uğramadan uygulanması bir sorun olmadı. Zaten Osmanlı mozayîğini oluşturan dinsel kümeler, "millet" sistemi denilen oldukça özerk bir hukuksal statüye sahiptiler. Her din kümesinde hukuksal sorunlar, cemaatin yerleşik kurallarına ve geleneklerine uygun olarak çözülmüyordu. Şeriat sadece Müslümanlar arasında ve bir Müslümanla, Gayri Müslim arasındaki hukuksal ilişkilerde geçerli idi.

İmparatorluk zayıflayıp da merkezî hükümet, her birisi kendisine bir Batılı hamî bulan Gayri Müslimler üzerinde etkisini yitirince, bir Müslüman Osmanlı ile Müslüman olmayan Osmanlı ya da yabancı arasında doğan hukuksal anlaşmazlıkları Şeriata dayanarak çözmekte büyük dirençle karşılaştı. 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı hukuk düzenine çağın icaplarına uygun bir sürü lâik yasal düzenleme yapılması bir tesadüf değil, bu durumun kaçınılmaz sonucudur.

Söz konusu zorunluluğun temel nedenleri şunlardır: Osmanlı toplumu, sanayi devrimini tamamlayan ve güçlenen Batı karşısında gerilemektedir. Ama öte yandan, ekonomisiyle dünya pazarına bağlanmaktadır. Ayrıca, güçlenen ulusçuluk akımlarının baskısı altında daha evrensel bir hukuk sistemi ihtiyacını duymaktadır. Bütün bu talepler karşısında Osmanlı Devleti, yasalarını İslâm hukukundan ayırarak çağdaşlaştırmak, evrenselleştirme ve lâikleştirmek zorunluluğundan kaçınamadı.

Görülüyor ki, Cumhuriyet ile doğal sonucuna varan huküğün dinsel kökeninden kopup lâikleşmesi olgusu, Osmanlı döneminde, merkezî yönetimin zayıflaması yanında, ulusçuluk akımlarının etkisiyle başlamıştır. Bu açıdan bakıldığında Türk ulusçuluğu, Osmanlı teokratik düzenine başkaldıran diğer ulusçuluk akımlarından sadece biridir.

Türkiye Cumhuriyeti'ni yaratan ulusçuluk akımı, kurduğu ulusal devlete gerçek adını ondört yıl sonra koydu. 1937 yılında yapılan bir Anayasa değişikliği ile T.C. Devleti, *lâik* sıfatını kazandı.

Bu cesur ve çağdaş karar, büyük önder Mustafa Kemal Atatürk ve ideal arkadaşlarının başlattıkları siyasal inkılâbı tamamladıklarını simgele-

mektedir. Her siyasal inkılâp, kendini meşrulaştıracak değer sistemini de beraber getirir. Getirmek zorundadır. Nitekim ideolojik plânda Cumhuriyet yönetimi, “ulusçuluk” ve “halkçılık” ilkelerini işlemiştir. Hukuksal plânda ise tüm yasalar lâikleştirilmiştir.

Devlet lâikleştirilir ve dinler-üstü bir konuma sokulurken, sosyo-etnik grupların ve bireylerin inanç ve ibadet hürriyetlerine sınır konmamıştır. İnanç özgürlüğü, bireylerin en tabii sosyal haklarından biri sayılmıştır. Bu hakkın koruyuculuğu da, çeşitli inançlar, dinler arasında taraf tutmayan lâik devlete ve onun ilgili kuruluşlarına verilmiştir.

Bir anayasa hükmü niteliği kazanan lâiklik ilkesi, yeni beniselenen yasalara konan hükümlerle de desteklenmiştir. Meselâ, Dernekler Yasası'na göre, “meshep ve tarikat esasına dayanan” dernek kurmak yasaklanmıştır. Siyasal partilerin ve derneklerin özellikle dinsel destek aramaları ve din propagandası yapmaları da yasa ile engellenmiştir. Ceza Kanunu ise, Cumhuriyet yönetimine ve onun hukuk sistemine karşı din içerikli saldırıda bulunmayı suç saymıştır.

Arzuladıkları modern toplumu biran önce kurmak isteyen Cumhuriyetin inkılâpçı kadroları, sosyal hayatı düzenleyerek tüm yasaları kısa sürede çıkarmak gereğine inanıyorlardı. İsviçre, Fransa, İtalya gibi ülkelerin hukuk birikiminden de yararlanarak çağdaş bir hukuk düzeni yarattılar.

Hukuk devrimi, 1925 yılında Atatürk'ün, “Büsbütün yeni kanunlar meydana getirerek eski hukuk esaslarını temelinden söküp atmak teşebbüsündeyiz” sözleriyle başlatılmıştır. Daha doğrusu, Osmanlı'nın son döneminde bölük pörçük ve temel bir felsefeden yoksun olarak girilen hukuk reformları, doğal ve kesin sonucuna ulaştırılmıştır.

Önce, bir hukuk sisteminin temeli olan medenî hukuk alanına el atıldı. Medenî hukuk alanına giren bireyin hak ve sorumlulukları (borçları), ailenin kuruluşu, işleyişi, sona ermesi, miras, eşya ve borçlara ilişkin esasların düzenlenmesine girişildi. Ancak yeni, yepyeni bir medenî kanun hazırlanmasının güçlüğü ve alacağı uzun zaman anlaşılınca farklı bir yöntem izlendi.

Genç Cumhuriyetin vakti yoktu. Türk ulusunun tebalıktan yurttaşlığa geçişini simgeleyecek ve onu “çağdaş uygarlık düzeyine” ulaştıracak yasal düzenleme bir an önce yapılmalıydı. Ayrıca böylesine köklü ve kapsamlı bir girişim uzmanlık gerektiriyordu. Cumhuriyet'in bu alanda açığı

büyüktü. Bunun üzerine cesaretli bir karar verildi. Batı dünyasında yürürlükte olan belli başlı medenî kanunlar incelendi. Bunların içinde o döneme göre en iyi, en modern ve Türkiye'nin varmak istediği sosyal ve kültürel hedeflere en uygun olan İsviçre Medenî Kanunu bazı değişikliklerle benimsendi. Değiş yerinde ise lâik bir hukuk düzeninden "aşılama" yapıldı.

1926 yılında T.B.M.M.'de kabul edildikten sonra yürürlüğe giren Türk Medenî Kanunu ve Borçlar Kanunu, Türk ulusuna çağdaş bir hukuk sistemi ve sosyal yaşam düzeni olanağı sundu. Örneğin, bu Kanunla, kadın-erkek arasında daha önce olmayan yasal eşitlik sağlandı. Kadınlar her iş koluna ve mesleğe girebilme hakkına kavuştular. Aile ve miras alanlarında kadının eşitsiz statüsüne son verildi; erkeğin geleneksel ayrıcalıkları yerini cinsler arasında eşitliğe bıraktı. Medenî nikâh uygulaması bu eşitliği pekiştirdi.

Eşya hukukunun özel ve tüzel kişilere ilişkin hükümleri modern Türkiye'nin ihtiyaç duyduğu yenilikleri getirdi.

Yine 1926'da yürürlüğe giren T.C. Ceza Kanunu, 1889 İtalyan Ceza Kanunu örneğine uygun olarak hazırlandı.

1927'de yürürlüğe giren Hukuk Muhakemeleri Usulü Kanunu, İsviçre'nin NeuChatel Kantonu'nda 1925 yılında benimsenen aynı adlı Kanunun bazı değişikliklerle aktarılmış biçimidir.

1929 yılında yürürlüğe giren Ceza Muhakemeleri Usulü Kanunu 1877 tarihli Alman örneğinden aktarıldı.

1926 yılında uygulamaya konan Ticaret Kanunu, İsviçre örneğine; deniz ticareti ile ilgili hükümler ise Alman Deniz Ticaret Kanunu'na uygun olarak hazırlandı.

İdare hukukunun ana kaynağı, yönetim sistemimizin dayandırılmak istendiği Fransız mevzuatı oldu.

Yılların sağduyusundan geçen uygulamalar, bu hukukî "aşılama"ya bir süre sonra ulusal bir karakter kazandırdı.

1930 yılında Türk kadınına belediye seçimlerine; 1934'te yapılan bir Anayasa değişikliği ile genel seçimlere katılma ve milletvekili seçilme hakkı verildi. 1935 yılında yapılan genel seçimlerde Türk kadınları, Medenî Kanun'un alındığı İsviçre'den daha önce Parlamento'ya girdiler.

Kadın-erkek eşitliği alanında sağlanan yasal birikim, bugün bütün meslek dallarında kadınların yer almasına, hatta askerî okullara ve orduya girmelerine olanak sağlamıştır.

Lâik Medenî Kanun, Ticaret Kanunu, Ceza Kanunu gibi temel yasalar, T.B.M.M.'nce benimsendiği an, din, sosyal, siyasal, ekonomik ve adlî kurumların işleyiş alanı dışına çıkarılmış; olması gereken yere, inanç alanındaki saygın konumuna oturtulmuştur. Böylece, dinin de sişyasal çekişmeler ve ideolojik yorumlarla yıpratılması önlenmek istenmiştir.

Cumhuriyet yönetimi, toplumun geri kalmışlığı geleneksel toplumsal ve kültürel kurumlarında görüyor, bu kurumlarla birlikte onları yaşatan hukuk sistemini, hatta kültürel simgeleri de yok etmek istiyordu. Diğer bir anlatımla Cumhuriyet, başka bir çağı temsil eden geçmişle köprülerini atmayı amaçlıyordu.

Bu hedef doğrultusunda 431 sayılı Kanunla 3 Mart 1924'te Hilâfet kaldırıldı. "Hilâfetin İlgasına ve Hanedan-ı Osmanî'nin Türkiye Cumhuriyeti Memaliki Haricine Çıkarılmasına Dair Kanun"un ilk maddesi, "Hilâfet, hükûmet ve cumhuriyet manâ ve mefhumunda esasen mündemiç olduğundan, hilâfet makamı mülgadır" hükmüyle, egemenliğin kaynağını kesim olarak saptırıyordu, millî irade. Hilâfeti izleyerek dinî işlerle uğraşan tüm resmî kuruluşlar lağvedildi. Diyanet İşleri Başkanlığı oluşturulup, dinî hizmetler bu kuruluş aracılığı ile görülmeye başlandı. Okullar lâik birer öğretim kurumu olarak Millî Eğitim Bakanlığına bağlandı. Din eğitimi, devlet denetimine sokuldu. Dinsel kökenli bir vergi olan öşür lağvedildi. Modern vergilendirme usulleri benimsendi. Tüm bağımsız gayri resmî dinsel kuruluşlar, yani tekkeler, zaviyeler, tarikat evleri kapatıldı. Dinsel kökenli takvim yerini evrensel takvime bıraktı. Metrik sisteme geçildi. Şapka ve kıyafet yasası ile Osmanlı toplum yaşamını ve gelenekselliği simgeleyen tüm başlık türleri -fes ve sarık gibi- ve elbiseler yerlerini modern giysilere bıraktı.

Bu yasalar ve onları uygulamadaki ciddiyet, Batılıları bugün bile şaşırtmaktadır. Ancak ülkelerinin çağdaş uygarlığa ulaştırılması arzusunu yaşamsal bir misyon olarak benimseyen Cumhuriyetin inkılâpçı kadrolarını ve büyük yenilikçi Atatürk'ün bu alandaki duygularını anlamak gerekir. Onlar fesi, geri kalmış "Doğu"nun; sarığı, gerici kafanın bir simgesi olarak görüyorlardı. Modernleşmek, Batılılaşmak için geride bırakmayı arzuladıkları bir çağın ve kafa yapısının tüm simgelerini toplum yaşamından silmek istiyorlardı. Neticede, insanın giysisi de kültürel birikiminin bir

göstergesidir. Cumhuriyet Türkiyesinin hedefi, Batı toplumlarının vardığı gelişme düzeyidir. Bilim ve sanatta bu aşamaya varmak istenirken bunun fes, sarık, çarşaf ve peçe ile yapılamayacağını anlamışlardı. O yüzden, zorlu bir süreç olan bilim ve sanat alanındaki sıçramaya, insanların dış görünüşleriyle uyum ve destek sağlamalarını istemişlerdir.

Lâik cumhuriyetin yaşatılması için hukuksal ve kültürel alanda yapılan inkılâplar, modern Türkiye'ye giden yolda atılan dev adımlardı. Ancak bunlar, idarî alanda yapılacak köklü değişiklikler olmadan hedeflerine ulaşamazlardı.

V. SİYASÎ VE İDARÎ YAPININ LÂİKLEŞTİRİLMESİ

İdarî alanda yapılan en büyük değişiklik, kuşkusuz, *devlet başkanlığı* ile *dinsel imamet*, yani dinsel cemaatin liderliğinin birbirinden ayrılmasıdır. Cumhuriyetçi kadro, Sultanlık (Padişahlık) makamını ortadan kaldırırken Hilâfet'i de idarî ve siyâsî yetkilerinden soyutluyordu. Cumhuriyet rejimi otokratik-despotik bir devlet başkanlığıyla bağdaşamayacağı için, Osmanlı saltanatu, onu simgeleyen Padişahlıkla birlikte ilga edilmiştir.

Kitle katılımı, ya da katılcı parlamenter siyaset çağında mutlakiyetçi bir monarşinin yaşaması zaten mümkün değildi. Belki Müslüman cemaatinin uluslararası imamı olarak Halife'nin varlığı teorik olarak sürdürülebilirdi. Ama çeşitli etmenler bunun gerçekleşmesini önledi.

Hilâfetin kaldırılmasının birkaç önemli tarihsel nedeni vardır:

1) Birinci Dünya Savaşı'na girildiğinde artık Osmanlı Devleti'nin elinde sadece Müslümanlara ait topraklar kalmıştı. Çoğunluğu oluşturdukları bölgelerde "Gayri Müslim milletler", istiklallerini ilân etmişlerdi. Hatta sınırdaş olan eski Osmanlı tebası Balkan Milletleri, Osmanlı Devleti'ne karşı savaşa girmişler, Birinci ve İkinci Balkan Savaşlarında da oldukça hırpalanmışlardı.

Türklerden sonra Osmanlı Devleti'nin en kalabalık tebası Araplardı. Gerek Saray, gerekse Türk Milleti, Müslüman olmanın getirdiği gönül ve inanç birliğine dayanarak, 1. Dünya Savaşı'nda Arapların, Osmanlı Devleti'nin hasımlarına karşı Türklerle birlikte savaşmalarını beklediler. Oysa Araplar, Halifelerinin kendilerini "Cihad"a çağırmasına karşın, Birinci

Dünya Savaşı'nda kendilerine bağımsızlık sözü veren özellikle İngilizlerden yana çıkarak, istiklallerini, din ve Osmanlı birliğine yeğlediklerini gösterdiler. O dönemde din ve devlete "ihanet" olarak görülen bu davranış sonucunda Osmanlı Devleti, daha sonra *Misak-ı Milli* ile belirlenen ulusal sınırlara kadar geriledi. Böylece, Halife'nin, Türklerin dışındaki Müslümanlar üzerinde herhangi bir yaptırım gücü olmadığı anlaşıldı.

2) Cumhuriyet'in ilânı ile Devlet Başkanlığı, halkın özgür iradesiyle belirleyeceği lâik ve popüler bir ulusal önderlik kurumu niteliği kazandı. Bu makamın, onu dolduran kişinin bireysel özelliklerine ve yeteneklerine bakılmaksızın, sırf ilâhî ve ailevî haklara dayanarak, yani geleceğe uyarak kullanılması imkânı ortadan kalktı. Cumhuriyet rejiminin başı, halk tarafından, toplumun ihtiyaçlarını ve işgal ettiği makamın gereklerini en iyi karşılayacağına inanılarak seçilen kişi oldu. Böyle bir makam ve kişilik, Pa-dışahlık veya Sultanlık kavram ve kurumu ile taban tabana terstir. Ancak yine de, lâik Cumhurbaşkanlığı makamı ile, siyasî tüm nitelik, hak ve etkinliklerden soyutlanmış Hilâfet kurumu, belki yanyana (cohabitation halinde) yaşayabilirdi. Bu durum, ancak şu koşullar yerine getirilebilseydi mümkün olurdu:

a) Genç Cumhuriyet'in yasama organı olan Türkiye Büyük Millet Meclisi, Halife'yi seçecek ve icraatını denetleyecekti. Dolayısıyla Halife, halka karşı sorumlu olacaktı.

b) Halife, T.B.M.M.'nce seçilen ilk ve tek Halife, Abdülmecid Efendi gibi, Osmanlı ailesinden gelse bile, bu aileyi değil, üstlendiği dinsel otoriteyi temsil edecekti. Gücü, siyasal değil, manevî nitelikte olacaktı.

3) Siyasetin bir uygulama alanı da dış politikadadır. Bir Kurtuluş Savaşı vererek ulusal bağımsızlığını kazanmış olan Cumhuriyet Hükümeti, Halife'nin bağımsız hareketlerinin dış politikada iki başlı bir yönetime yol açacağı kuşkusuna kapıldı. Bu konuda yeteri kadar da kanıt vardı. Afganistan dışında hepsi birer sömürge statüsünde bulunan Müslüman ülkeler, ulusal kurtuluşunu gerçekleştirmiş olan Türkiye ile Hilâfet kurumunu özdeş tutuyorlardı. Halife'nin maddî ve manevî desteğine dayanarak, onlar da benzer bir mücadele ile sömürge olmaktan kurtulmak istiyorlardı. Niyet güzeldi ama bu beklentinin genç Cumhuriyet yönetimi için doğuracağı ciddi pratik sorunlar vardı.

Önce Birinci Dünya Savaşı'nda yenik çıkıp da verdiği onurlu mücadele sonucunda kendi koyduğu şartlarda bir barış andlaşması imzalayan bir ikinci ülke yoktu. Bu sonuç, Dünya Savaşının galiplerine karşı büyük fedakârlıklarla kazanılan çetin bir zaferdi. Her biri devrin sömürge imparatorluğu olan İngiltere, Fransa gibi devletler, egemenlikleri altındaki Müslüman toplulukları ayağa kaldıracak ilişkilere karşı son derece duyarlı idiler. Eğer, Hilâfet makamı, Müslüman halkların bu devletlere karşı vermek istedikleri mücadeleyi destekler ve imparatorluklarını tehlikeye düşürecek olursa, müthiş bir karşı tepkiyi davet etmesi söz konusu idi. Üstelik bu tepki, sadece Halife'ye ve Hilâfet makamına karşı değil, onu barındıran Cumhuriyet rejimine karşı olacaktı. Bu kadar can, kan ve fedakârlıkla kurulan Cumhuriyet ve bağımsız devlet, bu iki başlı dış politika açmazlarıyla tehlikeye girecekti. Nitekim bütün bu sakıncalar, Abdülmecid Efendi'nin kısa Halifelik görevi sırasında kendisini göstermeye başlamıştı.

Cumhuriyet Hükûmeti, halifeliği halkın temsilcileri aracılığıyla seçilen ve halka sorumlu bir kurum olarak görüyordu. Bu yüzden Hilâfet bütçesini, genel kamu maliyesinin bir parçası olarak düşünmüştü. Ama Halife Abdülmecid Efendi, kendisine ait bağımsız bir bütçe talebinde bulundu. Bu talebi, dış ülkelere temsilci göndermek, Hükûmete danışmadan yabancı elçileri kabul etmek, tantanalı saltanat törenleri düzenlemek gibi uygulamalarla birleşince, Cumhuriyet Hükûmeti, beklenen tepkiyi gösterdi. Hükûmet içinde hükûmet, birden fazla Devlet Başkanı olamazdı.

Öte yandan, Hilâfet makamı, eski döneme özlem duyan geleneksel kesimlerin geriye dönüş özlemlerinin ortak simgesi haline geliyordu. Bütün bu sakıncalar değerlendirilerek, Hilâfet makamı, radikal bir kararla lâik gelişmenin önünden kaldırıldı. Mart 1924'te Hilâfet lağvedildi. Halife Abdülmecid Efendi, saltanat ailesinin Türkiye'de kalan tüm üyeleriyle birlikte ülke sınırları dışına çıkarıldı.

Böylece, genç Türkiye Cumhuriyeti ile Osmanlı geçmişi arasındaki siyasi ve hukuki bağ kesin ve radikal olarak kopartıldı. Kalan bağ, sosyal ve kültürelidir. Altı asırlık Osmanlı ağacı son fidanına can vermiş ve tarih sahnesinden çekilmiştir. Bu taze fidan, özü olan lâik ve demokratik Cumhuriyet rejimi ile beslenmiş, bu ulusal devlet olarak serpilmiştir.

Artık bugün her Türk bilmektedir ki, çağdaş demokrasi, "kuvetler ayrılığı" ilkesine dayanır. "Kuvvetler birliği" totaliter yönetimlerin bir özelliğidir. Teokrasi, totaliterizmin bir türüdür. Tıpkı komünizm ve faşizm gi-

bi, bireyler tarafından eleştirilemeyen, denetlenemeyen, otoriter ve yasakçı; dolayısıyla, farklı görüş ve taleplere kapalı bir yönetim biçimidir.

Bütün Cumhuriyet inkılâpları, rejimin özünde bulunan lâiklik anlayışını hayata geçiren ya da geçirmeyi amaçlayan uygulamalar olmuştur. Pekiyi, bu amaç gerçekleşmiş midir?

VI. LÂİKLİK VE YAPISAL SINIRLARI

Cumhuriyetin kuruluşunu hazırlayan siyasal devrim ve onu yaşatmak için yapılan kültürel inkılâplar, köklü bir ekonomik dönüşüm (transformation) ile desteklenebilseydi, bu soruya hiç tereddütsüz "evet" denebilirdi. Ancak uzun bir çöküş dönemi yaşayan Osmanlı İmparatorluğu, Türkiye Cumhuriyetine çok yoksul bir ekonomi bıraktı. Üstelik, Balkan ve Birinci Dünya Savaşları sonrasında bir üç yıl daha Osmanlı mülkünü paylaşmaya soyunan Batılılarla savaşmak zorunda kalan Türklere 1922 sonbaharında enkaz halinde bir ülke, iflas etmiş bir ekonomi, yorgun bir halk miras kaldı. Zaten büyük çoğunluğu köylerde ve pazar ekonomisi dışında yoksulluk içinde yaşayan halkın omuzlarına, Birinci Dünya Savaşı galiplerince, bir de, "Osmanlı Borçları" bindirildi. Osmanlı'ya açılan borçları genç Türk Cumhuriyeti, 1956 yılına kadar devlet borcu olarak ödedi.

Bu olumsuz koşullar karşısında, kısa bir süre sonra girilen 1929 dünya mali bunalımı ortamında, kendi kit sermaye ve yetişmiş insan kaynaklarıyla Türkiye'nin büyük çaplı bir ekonomik dönüşümü gerçekleştirmesi imkânsızdı. Eğer bu dönüşüm mümkün olabilseydi, ülke ekonomisi kısa sürede durağan ve yerel (mahallî) niteliğinden kurtulacak, ticarileşen tarım kesiminden elde edilen fazla sermaye, sanayie aktarılabilecekti. Sanayiinin büyümesi ile artan sınaî işgücü talebi, ticarileşen tarım ekonomisi için gereksizleşen ve toprağı terk etmek zorunda kalan fazla nüfusla karşılaşacaktı. Genellikle kentsel alanlarda yoğunlaşan sınaî ve ticarî işletmeler, cezbettikleri işgücü ile kentleşmeyi hızlandıracaklar ve kentler, artan oranda büyüyecekti.

Bütün bu söylenenler bir ölçüde oldu. Ama örneğin bir Japonya ya da Güney Kore gibi 20-30 yılda olmadı. Çok daha yavaş ve dengesiz biçimde oldu. Tarım ekonomisi, istenilen dinamizme ancak 1960'larda kavuştu. Küçük mülkiyet düzeni ve Doğu Anadolu'daki yarı-feodal toprak beyliği olgusu, tarım işletmelerinin verimli işletilmesini ve hızlı sermaye birikimini önledi. Miras yoluyla aşırı bölünme, tarım işletmelerini küçültüp, verimsizleştirirken düşük gelirli üreticiler, sınaî mamuller piyasa-

sını genişletecek olan alım gücü artışını sağlayamadılar. Sinaî gelişme sınırlı kaldı. Sanayi, daha ziyade, ithal ikamesi çerçevesinde iç pazara hitap etti.

Kentlerde gelişen sanayiın sınırlı yapısı, kır-kent nüfus dağılımının dengeli ve kitlesel biçimde kentler lehine bozulmasını sağlayamadı. Kent nüfusu ilk defa ancak 1985'te kır nüfusunun önüne geçti. Ülke nüfusunun büyük bir bölümü, geleneksel yaşam biçiminin hüküm sürdüğü kırlarda yaşamaya devam etti.

Hızla gelişen kentler, modern bir sosyal yaşam tarzına sahne olurken, geleneksel değer ve alışkanlık kalıplarına sıkışıp kalmış olan köylerde ve kasabalarda yaşayan büyük nüfus kesitleri, modernleşmenin kuyusunda kaldılar. Köy yaşamında görülen iyileşme ve değişme, kentlerdekinin sadece kısmî bir yansıması oldu.

Ancak 1950'ler içinde başlayan tarımın ticarileşmesi olgusu, kırın geleneksel yapısını pazar ekonomisinin etkisine açtı. Kırsal kesimde egemen olan yerel otoriteler, özgürlükçü ekonomi kurallarına, yani verimliliğe aykırı ilişkiler, yerlerini daha akılcı emek-sermaye ilişkilerine bırakmaya başladılar. Bir yandan, doyumluk üretimin kısır döngüsünü terk edip pazar için üretime başlayan işletmeler, gereksizleşen fazla işgücünü tarım dışına ittiler. Diğer yandan, zaten çoğu küçük olan tarım işletmelerinin miras yüzünden daha da bölünüp verimsiz boyutlara erişmesiyle, bir bölüm kır nüfusu, hayat şanslarını tarım ekonomisi dışında aramak zorunda kaldı.

Söz konusu fazla nüfus, gelişen ve büyüyen kentlerin hizmet, ticaret ve endüstri dallarında ortaya çıkan işgücü talebine karşılık verdi. 1950'lerde başlayan göç bugün de sürmektedir. Hatta artık köyden kalkan nüfus kesitlerinin tek hedefi metropoller değil, uluslararası sinaî ve ticarî merkezlerdir.

Göç olgusunun ve onun doğal sonucu olan kentleşmenin, sosyal değişme açısından önemi büyüktür. Önce, geniş nüfus kesitlerini yüzyıllar süren geleneksel, durağan ve sosyal kontrolü son derece sıkı bir cemaat dokusundan uzaklaştırmaktadır. Kentlerin kozmopolit, gevşek dokunmuş sosyal ilişkileri içinde yeni kentli aileler, daha bir yalnız, ama çok daha hür olmaktadır. Sonra, kentlerin çağdaş dünyaya açık yaşam biçimi içinde pek çok duygusal, fikrîsel, sosyal ve kültürel etkinin "çapraz-baskısı" altında kalmaktadırlar. Bu çok yönlü etkiler karşısında kalıplaşmış düşünce ve alışkanlıklar, geleneksel beceriler, insanların hayatlarını yönlendirmekte yeterli olamamaktadır.

Geleneklerin yerini daha akılcı ve çağdaş bilgi ve beceriler almaktadır. Sözü edilen yeni bilgi ve becerileri kazanan bireyler, kır yaşamının durağan ve geleneksel kalıpları dışında bir dünya görüşüne yönelmektedirler.

Yaşamları, maddî alanda modernleşen, düşünce alanında çağdaşlaşan ve geleneklerden uzaklaşan nüfus kesitleri, kaçınılmaz olarak lâik dünya görüşüne yaklaşmaktadırlar. Hem ülkenin genel gelişmesine, hem bazı nüfus kesitlerinin modern yaşam tarzına kavuşmalarıyla gelenekler yavaş yavaş etkilerini yitirmektedirler.

Geleneğin en köklüsü, dinî inançlar ve uygulamalardır. Dolayısıyla, modernleşen yaşam tarzı içinde din, günlük hayatın pratiğini düzenleyen bir düşünce ve ilke sistemi olduğu olma niteliğini yavaş yavaş kaybetmektedir. Buna karşılık, manevî alandaki kutsal yerini korumaktadır. Bireyin "kutsal" ile olan ilişkilerini yönlendiren inanç alanını oluşturduğu ölçüde din, siyasetin değişen yorum ve etkilerinden de arınmaktadır.

Ancak, *lâiklik* ile *lâikleşme* arasında bir ayırım yapmak gerekir. *Lâiklik* bir politikadır. *Lâikleşme*, bu politikanın, bir sosyolojik süreç olarak yaşama geçmesidir. Türk toplumu modernleştikçe, Cumhuriyeti kuran kadroların bir devlet politikası olarak benimsedikleri ilke (lâiklik) toplum yaşamında kurumsal temellerini bulacaktı. Böylece, bir politika tercihi, siyasal bir ilke, sosyal bir olguya dönüşmüş olacaktı. Bu aşamada, lâikliğin, devlet gücüyle gerçekleştirilip, korunmasına gerek kalmayacaktı. Önemli nüfus kesitleri lâik düşüncüyü, lâik hukuku, lâik yönetimi, lâik eğitimi günlük hayatlarının bir gereği, ayrılmaz parçası olarak görmeye başlayacaklardı.

Ne var ki, sosyolojik plânda hiçbir şey tekdüze ve tek yönlü değildir. Sosyal değişim ve ekonomik gelişme, birçok kişiye ve birçok sosyal gruba, çeşitli yararlar ve imkânlar sağlar. Fakat, birçok geleneksel sosyo-ekonomik kategori, toplumun geçirdiği değişimi -bu sosyal değişim, *gelişim* doğrultusunda olsa bile- olumlu olarak algılamazlar. Algılamazlar.

O zaman, toplumsal değişmeye ve modernleşmeye, yeni düşünce ve davranış kalıplarına karşı direnirler. Bu direnç, kimi zaman geleneksel kesitlerin simgelediği bir protesto biçimine dönüşür. Söz konusu protesto'nun içeriği, geleneksel değerlerin ve kurumların yüceltilmesi, modernlerinin kınanmasıyla yüklüdür. Değişmeye karşı kuşkulu; kendi varlıklarına bir tehdit olarak algıladıklarında da, isyankârdırlar. Bu tutumları onları muhafazakâr, genellikle aşırı tutucu yapar.

Genellikle kendi tüketimlerine yönelik doyumluk üretim yapan bütün kırsal nüfus kesitleri; basit aletlere dayanarak mal ve hizmet üreten zanaatkârlar; emek-yoğun yöntemlerle küçük çaplı ticaret ve dağıtım faaliyetlerinde bulunan esnaf kümeleri, sözü edilen geleneksel ekonomik kategorileri oluştururlar. Yok olmakta olan bir ekonomik düzenin ürünü olan bu sosyal kategoriler, modernleşen, fabrika üretimine dayanan, yüksek teknoloji ile beslenen ekonomik örgütleniş biçimi içinde yerlerini bulamazlar.

Bir yandan pazar koşullarını belirleyen büyük sermaye kuruluşları, büyük üretim birimleri; diğer yandan, emek arzını ve ücretini yönlendiren dev işçi örgütleri ile rekabet olanağı bulamayan geleneksel sosyo-ekonomik kategoriler, sadece ekonomik olanaklarının değil, sosyal varlıklarının (fonksiyonlarının) da yok olma tehlikesiyle karşı karşıya olduğu korkusuna kapılırlar. Bu durumu da bir "kriz" olarak algılar ve ifade ederler. En azından, ideolojik söylemleri istikbal endişesi ile doludur.

Geleneksel yaşam tarzının en güçlü kültürel ögesi, merkezî değer sistemi kuşkusuz dindir. Bu yüzden modern yaşamı kınayan muhafazakâr ideolojiler, kaçınılmaz olarak laisizme düşmandırlar.

İslâm aleminde bugün yaygın biçimde gözlenen geleneksel protesto hareketi, dini (İslâmî), sadece bir ahlâk ve iman alanı değil, toplumsal örgütlenme biçimi, yönetim tarzı, hukuk ve eğitim sistemini içine alan birleşik bir yaşam sistematiği olarak sunmaktadır. "İslâmî bütünlük" tezi, dinsel otorite ile dünyevî otoritenin birbirinden ayrılmasını kabul etmez. Dinsel otoritenin meşruluk zemini hazırdır: *Tanrı buyruğu*. Aynı bakış açısıyla dünyevî otoritenin meşruluğunu sağlayan hiçbirşey yoktur, tiranların zorbalığından ve aldatmacasından başka.

Din devleti savunucuları, bu iddialarla da kalmıyorlar. Ulusal devlete meşruluğunu sağlayan halk iradesini de kabul etmiyorlar. Onlar için tek irade vardır: *Tanrının iradesi*. İnsanın tek görevi, bu iradeye tâbi olmak, ilahî huzura kavuşmaktır. Ama gözden kaçan, Tanrı buyruğu olarak öne sürülen kural ve ilkelerin, her meshep ve dinsel kümede ayrı ayrı ve çelişkili olduğudur. Hatta aynı dinden olan din adamları arasında bile Tanrı buyruğunun ne olduğu konusunda farklı ve çelişkili yorumlar yapılmaktadır.

Yalnız ortak olan bir nokta varsa, o da, dinsel bir toplum ve siyasal örgütlenme modelini savunanların, ulusçuluğa (milliyetçiliğe) ve demokra-

siye olan büyük düşmanlıklarıdır. Her iki olguya da dine hakaret, Tanrı'nın öngördüğü düzene ihanet diye bakmaktadırlar.

Dinî kuralların şekillendirdiği toplum yapısında şunların gerçekleşeceğine inanırlar:

“Müminler -inananlar- birbirlerini ezmezler. Zorluk karşısında dayanırlar. Din, dünyada eşitliği sağlamaz ama küçük, büyüğe itaat edip, saygı gösterdikçe; büyük, küçüğü korur, gözetir. Dinin emrettiği yıllık gelir bölüşümü, mutlak yoksulluğu önler. Bu dayanışmacı düzende rızıkına razı olduktan; aşırı hırsa kapılıp, sırayı bozmadıktan sonra, yok olma tehlikesi yoktur. Toplumsal düzen, ilahî emirlere uygun kurulduğundan, değişmesi, değiştirilmesi caiz değildir. Bu durağan sosyo-ekonomik yapıda haklar, zorunluluklar ve sosyal statüler sabittir. Sabit olduğu sürece de güven unsuru vardır; yok olma endişesi yoktur.”

Dünyada kıran kırana rekabetin, hızlı değişimin ve gelişimin yarattığı müthiş dinamizmanın önünde sürüklenen insanlar için umut dolu bir arzu, *durağan ve güvenli* bir toplum yaratmak. Bunun bedeli, değişmeye ve gelişmeye karşı çıkmak, çağ dışı, yani artık mümkün olmayan örgütlenme ve yönetim modellerini benimsemek olsa bile...

Sözü edilen dayanışmacı ve durağan toplumu çağrıştıran, savunan bir ideoloji olmadan geleneksel kesitler özlemlerini siyaset alanına çıkaramazlar. Bunun için bir referans çerçevesi de zaten vardır: Dinsel söylem (ifade biçimi)...

Dinsel söylemin, başka bir anlatımla, dinsel terminoloji ve ifade biçiminin, bindörtüzlük yıllık bir geçmişi vardır. Değer yargıları, terimleri, sembolik çağrışımları, ortak uygulamaları -ibadet, zekât, fitre gibi- ve geçmişte bizde de uygulanan ve alışkanlıklara dönüşmüş bir “şerî” hukuk anlayışı vardır. Bu çok anlaşılır, çok “aşına” referans çerçevesi, pekçok kişi için tanınan “bildik” bir dünyanın parçasıdır. Hiç yabancı değildir. Yabancı olmadığı için ve kültürel birikimin önemli bir bölümünü oluşturduğundan, her zaman başvurulacak bir değerlendirme ve söylem kaynağı, her bunalmada sığınılacak güvenli bir yaşam tarzı teklifinin taşıyıcısıdır.

Gerçekten de modernleşme ve batılılaşma karşısında gerileyen, varlık endişesine düşen geleneksel kesimler, dinsel söylem içinde kendilerine daha yakın gelen bir yaşam biçimi ve toplum modeli görmekte-dirler: Durağan, güvenli, adil, Batı'nın “bozucu” ve “bozguncu” diye adlandırdıkları kültürel etkilerine kapalı olan; dolayısıyla yerleşik değerleri ve statüleri değiştirmeyi hedeflemeyen bir toplum modeli...

Bu, yeni ama geriye bakan, nostaljik dünya görüşünün bir ögesi geleneksel toplumu ihya etmekse, ötekisi modernleşmeye ve batılılaşmaya duyulan tepkidir. Çünkü, modernleşme ve batılılaşma, kökten (radikal) bir yapı değişikliğini içerir. Bu büyük değişme süreci içinde birçok kişinin yaşam olanakları artarken, bir başka bölümünün toplum ve doğa ile kurduğu geleneksel dengeler bir daha kurulmamak üzere bozulmuştur. Çeşitli nedenlerle bunlar, modern yaşamın taleplerini karşılayacak işlevlere, gelire, beceri ve kimliğe sahip olamamışlardır. Korunmak için geleneksel değer, düşünce ve davranış kalıplarına sığınmak ihtiyacını duymuşlardır. Dolayısıyla, lâik toplum düzenine muhalif olarak kalmışlardır.

Ama, o sınılmak istenen geleneksel dünya, ayaklarının altından bir kez kaymıştır. Binbir ümitle göçtükleri kentlerden köylerine; ekonomik nedenlerle çalışmaya gittikleri dış ülkelere yurtlarına isteseler de artık kolay kolay dönemiyorlar. Geride bıraktıkları alemle bağları büyük ölçüde zayıflamış, hatta kopmuştur.

Büyük kentlerin gecekondulu mahallelerinde kent içi nüfustan daha büyük nüfus kümeleri, kentleri adeta "muhasara" altına almıştır. Yabancı ülkelerde Türkler, gettolar oluşturuyorlar. Yüzyüze geldikleri yeni bir yaşam tarzının kenarında duruyorlar, ama içine tam giremiyorlar, onunla bütünleşemiyorlar. Büyük bölümü ekonomik olarak eskiye oranla daha iyi durumdadır. Ama daha güvenli, daha huzurlu değildir. Yeni ekonomik olanaklarına rağmen daha itibarlı bir sosyal konuma ulaşamamanın yarattığı ve toplum-bilim dilinde *statü istikrarsızlığı* denilen bunalımı yaşıyorlar.

Yine de, yaşadıkları en büyük çelişki kültürelidir. İçinden çıktıkları, onların duygu, düşünce ve davranış kalıplarını şekillendiren kültür, artık katılmak durumunda oldukları toplumsal ortamın kültürü karşısında işlevselliğini (fonksiyonelliğini) yitirmiştir. Onları, tabir yerinde ise, "taşımıyor". Bir *kültür şokunu* yaşamaya başlamışlardır.

Bilimsel verilere göre, beklentilerini gerçekleştirmekte başarısızlığa uğrayan ya da içine hapsediği düşük statüyü veya kültür şokunu aşamayan insanlar bir kimlik bunalımına girerler; girmektedirler. Dünya çapında yapılan araştırmalar göstermiştir ki, *kimlik bunalımı* ile *statü istikrarsızlığı* arasında sıkı bir ilinti vardır.

Geleneksel toplumsal rolünü ve ona ilişkin sosyal statüsünü yitiren insan ya da sosyal küme, modern toplum yaşamında yeni ve belirgin bir rol ve o role ilişkin yeni ve eskisinden daha iyi bir statü edinmedikçe, bir

kimlik bunalımına girmekte ve bu durumu (durumunu) protesto etmektedir. Bu tür birey ve kümelerin, algıladıkları statü istikrarsızlığını toplumun bütününe yaygınlaştırıp, toplumu büyük bir istikrarsızlığın pençesinde imiş gibi takdim etmeleri olağandır.

VII. LÂİKLİĞE KARŞI ÇIKANLARIN PROGRAMI

Lâik toplum düzenine ve yaşam biçimine karşı çıkan kesitlerin, bir "kriz" olarak algıladıkları ve ifade ettikleri sosyal sorunları(nı) aşmak için ileri sürdükleri iki temel öneri vardır:

1) Bozulan toplumsal dengeleri düzeltmek; yaygınlaşan adaletsizliği önlemek; ne getireceği, nerede duracağı belli olmayan toplumsal değişmeyi yavaşlatmak, en azından denetim altına almak; yönetimin haksız uygulamalarını ve toplumsal refahı sağlama doğrultusundaki hata ve ihmallerini gidermek için, *hatası olmayan* bir düzenin kurulmasına çalışmak.

2) Toplumun tüm çabalara karşın istendiği kadar gelişmemesi, refaha ulaşamaması, şimdiye kadar bize rehber olan Batı kalkınma modelinin zaafı ve bünyemize uymaması yüzündendir. Batılı yaşam biçimi öyle bir sosyal ve ekonomik model içermektedir ki, bir yandan gelişmeye çalışan ülkeleri sömürmekte, onları geri bıraktırmaktadır; diğer yandan da onları aşırı tüketime ve gösterişçiliğe iterek, ahlâklarını bozmaktadır. O halde, Batı'ya karşı çıkmak ahlâkî bir davranıştır. Zaten İslâmî protesto da sadece adil ve güvenli bir toplum yaratma eylemi değil, ahlâkî bir düzen kurma arayışıdır.

Her iki öneri bir tek hedefe yöneliktir: İslâmî bir toplum yaratmak. İslâmî hükümler, hem hukuğun temelini oluşturacaklar, hem de Şeriata dayalı bir ahlâk anlayışını topluma egemen kılacaklardır. Kadınların örtünmesinden, hırsızın elinin kesilmesine, dünyevî ve dinî otoritelerin birleştirilmesiyle toplumun din adamlarından oluşacak bir kurulca (yani *velayet* sistemiyle) yönetilmesine kadar, bireysel ve toplumsal yaşamı ilgilendiren her şey Kuran hükümlerine, Hadis ve Sünnet geleneklerine uygun hale getirilecektir.

Bu önerinin nedeni açıktır: İçinde kendilerine uygun bir yer bulamayan kitleler, istedikleri doğrultuda değişmeyen ya da arzuladıkları yapıyı yansıtmayan toplumu, yeğledikleri ilkelere göre değiştirmek istemektedirler. Gerçi bu "idealize edilmiş" toplum modeli bir "altın çağa", "örnek" bir geçmiş döneme dayandırılmaktadır ama, onlar da bilmektedirler ki bu sadece bir benzetmedir.

Bu önerinin ardındaki neden açıktır: Var olan biçimiyle kendilerine *güvenli ve makul* bir yaşam tarzı sunmayan ya da sunmayacak biçimde değişen toplumu, yeğledikleri esaslara göre yeniden kurmak, şekillendirmek isteği... Bu mausum ve “makul” istek aslında radikal, hatta *ihtilâlcî* bir stratejiyi içinde taşımaktadır.

Teklif edilen *ideal model*, Hz. Muhammet ve Dört Halife döneminin sosyal ve idarî örgütlenme biçimidir.

Bu “altın çağın” şu erdemleri vardır:

1) İslâm toplumu bir ırklar, renkler, milletler ve devletler üstü birlikti. Bir müminler, yani “inananlar birliği” idi. Bu birlik, ulusçuluğu reddettiği için inananlar arasında ulusal ayrılıkların doğmayacağına inanılmaktadır.

Ne var ki, Peygamber ve Dört Halife döneminde zaten modern anlamda bir ulus yoktur. Söz konusu dönem, ulus öncesi (pre-nasyonal) bir toplumsal örgütlenmeye tekabül eder. Bu dönemde toplumsal örgütlenme aşiret düzenine dayandığından, bireyler ve sosyal kümeler arasında sınıf farkı gibi belirginleşmiş eşitsizlikler yoktur. Nispeten eşit bireylerin oluşturduğu müminler birliği ya da cemaat, kaçınılmaz olarak dayanışmacı ve yardımlaşmacıdır. Ama bu tarihî gerçekleri göz ardı eden günümüz *İslâm radikalleri*, çağımızda toplumların ne kadar değiştiklerini, karmaşıktıklarını görmezden gelerek 7.yy.’ın başında, İslâmın ilk yirmi yılındaki cemaat örgütlenmesini örnek alıyorlar.

Bir adım daha atarak, idealize ettikleri bu örneği, günümüzde ihya etmeyi siyasal programlarının ve ideolojik söylemlerinin merkezi haline getiriyorlar. Oysa, idealize edilen bu “altın çağ”da bir devlet örgütü yoktur. Katılımcı ve ortak karar almaya dayanan öz yönetim olgusu mevcuttur. Gerek Hz. Muhammed, gerekse Dört Halife, bir devlet başkanından çok, cemaat ya da ümmet lideridirler; İmamdırlar. Bu yönetim modelinde, cemaatin üzerinde ve dışında olan bir önderlik kurumu yoktur. Peygamber, Allah’ın vekili değil, elçisidir. Onun önder olarak kabulü konusunda bir sorun yoktur. Onu izleyen Dört Halife ise genelde ümmet üyelerince onaylanarak veya seçimle topluluk önderliğine getirilmiştir.

Dolayısıyla müminler topluluğu (ümmet) ile İmam arasında organik ve doğrudan bir ilişki söz konusudur. Ümmetin istek ve ihtiyaçları ile, İmam’ın bunları karşılamak için aldığı kararlar arasında bir kopukluk yoktur. Söz konusu özdeşlik, iki nedene dayanmaktadır:

1) Alınan kararların çoğu Kuran hükümleri, Sünnet (yani Peygamberin resen yaptıkları) ve Hadis (onun söyledikleri) temeline dayanmaktadır. Meşruluk zeminleri sağlam ve kuşkudan uzaktır.

2) İmam ile ümmet, yürütmenin ve yasamanın özdeş olduğu bir sosyal-yasal birliğin organik iki ögesidirler. Bürokratik yapılarla birbirinden ayrılmış değildirlere. Kararların ortak alınışı ve önderin seçimi, İslâmın ilk on yıllarındaki katılımcı ve dayanışmacı yönetim biçimine, cazip bir "cemaat demokrasisi" görünümünü kazandırmıştır.

Seçimle gelen ilk Dört Halife'nin sonuncusu olan Hz. Ali ve oğulları Hasan ile Hüseyin'in birkaç yıl arayla öldürülmesinden sonra Halife olan Muaviye ve adını verdiği Emevî hanedanı, imamlığı devlet başkanlığına; dolayısıyla, kalıtımsal bir kuruma dönüştürmüştür. Zaten seçilen Dört Halife'den son üçünün öldürülerek tasfiye edilmek istenmesinin ardında, önderin bir cemaat lideri, bir imam olarak kalmasından yana olanlarla, giderek büyüyen ümmetin devletleşmesinden ve bürokratikleşmesinden yana olanların görüşlerinin ve kendi rollerine ilişkin çıkar çatışmasının rolü büyüktür.

Bir kabileler birliğinden, kavimler topluluğuna çevrilen ve kısa sürede imparatorluk boyutlarına varan İslâmî örgütlenme içinde kendi yerlerini ve çıkarlarını zedelenmiş gören bireyler ve gruplar, bu merkezileşmeye karşı çıktılar.

İmamlığın, devlet başkanlığına dönüşmesine ve eşitlik, dayanışma gibi değerler üzerine kurulan *müminler topluluğuna* yabancılaşmasına ilk karşı çıkanlardan biri, Hz. Ali geleneğini sahiplenen Şiiler oldu. İslâmî yönetimin yozlaştırıldığı, dünyevileştirildiği ve haksız kişilerce gasp edildiği tezine bugüne kadar sadık kalan Şiiler, dinsel olmayan hiçbir otoritenin meşru olmadığını, ona uyulması gerektiğini savundular. Bu yüzden de Sünnî gelenekte var olmayan devletten bağımsız bir hiyerarşik ruhban örgütü yarattılar. Söz konusu örgütlenme, prensipte gayri meşru saydıkları dünyevî otoriteye karşı kurulmuş ve yaşatılmıştır. İran Devrimi bu dinsel örgütün, gücünü ve popüler desteğini yitiren dünyevî otoriteye, yani Şahlık yönetimine karşı verdiği ve kazandığı bir siyasal mücadele örneğidir.

Ancak İran örneği tektir ve İslâm âlemi içinde Şiiler, tüm Müslümanların sadece yüzde yedisini (% 7) oluşturuyorlar. O halde, adına "İslâm Radikalizmi" denilen ve Şiî-Sünnî bölünmesini aşarak, İran'da kurulan din devleti örneğini kabul edilebilir bir model olarak benimseyen akım neyi öngörüyor?

Bu konuda o kadar çok karşılaştırılmalı araştırma yapıldı ki, meshep ayrılıklarına ve siyasal-ulusal farklılıklara rağmen, 2000 civarındaki Radikal İslâmî örgütün bir milyara varan Müslüman kitle içinde varolan üye ve yandaşlarının ortak hedefleri, düşmanları, ilkeleri açık seçik biliniyor. Lâisizmi toptan reddeden bu radikal kişi ve grupların ortak inançları nelerdir?

1) İslâm bir bütündür, tüm bir yaşam biçimidir. Yaşamının hiçbir alanı, İslâm dininin hükümleri dışında düşünülemez. Peygamber ve Dört Halife döneminden sonra bu görüşten ayrılan yoz dünyevî otoriteler, günümüzde ahlâksızlığın, düzensizliğin, adaletsizliğin, zorbalığın ve Batı karşısında ekonomik geriliğin nedeni olmuşlardır. O halde tüm bu yozlaşmış otoriteler, yönetim biçimleri yıkılmalı, yerlerini, İslâmın ilk on yıllarındaki saflığı sağlıyan Kuran ve Sünnet hükümlerine bırakmalıdır. Özetle din (iman), siyaset, devlet yönetimi ve toplum yaşamı birbirinden ayrılmaz bir bütünlüğe tekrar kavuşturulmalıdır.

2) Çoğu İslâm ülkesinin içinde bulunduğu ekonomik, siyasî ve askerî zayıflık, önce İslâm dininin hükümlerine sırt çevirmenin sonucudur. Sonra da bu sapmanın sakıncalarını gidermek için ikinci bir yanlış yapılmıştır: Batı'nın lâik, yoz ve İslâma yabancı değer ve ideolojileri kurtuluş için panzehir sanılmıştır. Oysa Batı'nın ne liberal ulusçuluğu, ne de Marxist sosyalizmi gerçekçi bir çıkış yoludur. Sorunların çözümü İslâm'da vardır. Tek yapılması gereken ona dönmektir.

3) İslâma dönüşün yolu, tıpkı Hz. Muhammed'in yaptığı gibi toptan bir devrimle, sosyal ve siyasal yaşamın birliğini, İslâmî bir yönetim ve hukuk sistemi altında sağlamaktır. Bu köklü dönüşüme direnen her kurum, küme ve yönetim biçimi tasfiye edilmelidir. Çünkü onlar "batıl"dır, hak yolundan ve adaletten ayrılmışlardır.

4) İslâmî toplum savunucuları, eskiden olduğu gibi teknolojiyi dışlamıyorlar, Ama yeni teknolojinin birlikte getirdiği modernleşmeyi, "İslâmî toplum" anlayışı çerçevesinde sınırlamak ve kontrol altında tutmak istiyorlar. Başka deyişle, geleneksel, teknoloji lokomotifine takılmayacak. Modern teknoloji, gelenek lokomotifine takılıp, onu izleyecektir.

Bu iddialar ve öneriler ne kadar gerçekçidir, acaba? Önce İslâmî Radikallerin ulusçuluk (milliyetçilik) olgusuna yaklaşımlarından başlayalım:

Onlara göre ulus diye bir kavram yapaydır ve bölücüdür. İnananları birbirinden ayırmak, birtakım zorbalanın ve çıkarıcıların iktidarlarını kur-

mak ve meşrulaştırmak için uydurulmuştur. Tek meşruluk ve güç kaynağı vardır, o da Tanrı'dır. Başka her iktidar biçimi, Tanrı'ya şerk koşmaktır.

Önce şunu söylemek gerekir ki din, ulustan ve ulusçuluktan çok önce vardı. Diğer tek-Tanrılı dinler gibi İslâm da, dünyevî yaşamın koşulları karşısında farklı yorumlara uğradı. Çünkü Müslümanlar, bölge, kavim, gelenek, dil, sosyal ve ekonomik statü bakımından farklı konumlara sahiptiler. Aralarında çelişkiler, çatışmalar, çıkar farklılıkları vardı. Bunlara, ayrı ve birbirleriyle savaştan önderlikleri de eklersek, İslâm'ın, daha başta bölünmüş bir dünyaya doğduğunu kabul etmek zorundayız. Dinin tüm birleştirici özelliğine karşın, bu farklılıklar, ortadan kalkmadı. Kalkmadığı bir yana, diğer dinlerde olduğu gibi yaşayan koşullara ve onları yaşayanlara uygun yorumlara uğradı. Meshepler doğdu, meshepler tarikatlara yol verdi. Kısaca din, toplum yaşamını etkilediği kadar ondan da etkilendi, değişti. Ulus-öncesi bir değer sistemi olmasına rağmen toplumsal farklılaşmayı önleyemedi, ulusların ve ulusal devletlerin doğmasına mani olamadı. Çünkü uluslar, büyüyen, gelişen toplumların, karmaşıklaşan iş bölümünün gerektirdiği sosyo-politik örgütlerdir. Çok daha ilkel toplulukların dini olmuştur ama bu toplulukların günümüze kadar uluslaşabileni ikiyüzün altındadır.

Ulusal toplum, Sanayi Devrimi'nin ürünüdür ve bir sanayi toplumunun oluşmasını engelleyen her türlü düşünsel tabuya, bilimsel araştırıcılığı kısırlaştıran dogmaya karşı verilen savaş sonunda kurulmuştur. Söz konusu savaş, sadece düşünsel, kültürel alanda verilmemiştir. Asıl savaş alanı siyasettir. Mutlak ve genellikle ilahî kaynaklı oldukları için denetim dışı, sorgulanamaz ve eleştirilemez addedilen otoriteler, halk hareketleriyle yıkılmış, yerlerini popüler rejimlere bırakmışlardır.

Popüler otoriteler, meşruluklarını ne bir hanedanın üyesi olmalarından, ne de Tanrı'nın seçilmiş kulu olmalarından almışlardır. Güçlerinin kaynağı onları iktidar yapan halk desteğidir.

Görülüyor ki, iktidarın kaynağı, uzun yüzyıllar din olmuştur. Ama gelişen, modernleşen toplumların fertleri, eylemde ve düşüncede kendilerini mutlak bir denetim altında tutan ama, kendileri denetlenmeyen otoritelere karşı çıkmışlardır. Düşünce ve girişimde özgürlüğün, ancak özgürlükçü bir yönetim biçimi tarafından güvenceye alınacağını anlayan insanlar, mutlak olan herşeye yönelttikleri eleştirileri mutlakiyetçi yönetimlerden de esirgemediler. Çünkü biliyorlardı ki, mutlak düşünce, mutlak

yönetimlerin çocuğudur. Tabular, dogmalar, düşünce ve girişim yasakları, keyfi, zorba ve bağınaz yönetimlerin bağrında yaşar.

Bu değerlendirmenin ışığında verilen ve yüzyıllar süren mücadeleler sonunda insanlar, kendi iradelerinin ürünü olmayan, kendi seçimlerine dayanmayan her türlü monarşik, feodal ve teokratik otoriteyi yıktılar. Artık onlara neye inanacakları, neyi düşünecekleri, neyi yapacakları başkalarının, yetki vermedikleri kişi ve kümeler tarafından söylenmeyecekti. Bu sayede, sadece düşünce ve girişim plânından özgürleşmediler. İnanç plânında da özgürleştiler. Böylece, mutlak ya da teokratik iktidarların insanların inanç özgürlüğünü ve çeşitliliğini kayıt altına almasını önlediler.

Lâik bir toplumda düşünce ve inanç alanları birbirinden ayrılmakla kalmamış, bağımsızlaştıkları ölçüde özgürlüklerine de kavuşmuşlardır. Böylece akıl ve akılcı düşüncenin ürünü olan bilim, tüm düşüncelerin gerçeklik karşısında sınındığı, yasaksız ve yarışmacı bir ortamda gelişme imkânı bulmuş; inancın sınınamayan sübjektifliğinden arınmışlardır. Diğer yanda inançlar, hem birbirlerinin, hem de çeşitli düşünce akımlarının tahakkümünden ve hoşgörüsüzlüğünden kurtulmuşlardır. Lâiklik bu anlamda özgürlüklerin güvencesi olmuştur.

Cumhuriyet Türkiye'sinin lâiklik anlayışı işte bu değerlendirmenin ve tarihsel deneyimlerin ışığında oluşmuştur. Cumhuriyet Türkiye'sinde fikir ve vicdan hürriyetinin varlığı, inançların ait oldukları manevî alanda tutulması, toplum yaşamını ve siyasal kurumları yönlendirecek rehberler olarak kabul edilmemiş olmalarındandır. Lâisizmin özünü oluşturan bu bakış açısı, T.C. Anayasalarına da geçmiş, inanç ve ibadet özgürlüğü, devlet güvencesi altına alınırken, dinsel örgütlerin siyasal organlar haline dönüşmesi yasaklanmıştır.

Anayasamız, siyasal amaç güden dinsel örgütleri manevî ihtiyaçları karşılamaya yönelik oluşumlar olarak değil, eyleme (iktidar mücadelesine) dönük oluşumlar olarak görmüştür. Kanun koyucu gözünde manevî niteliğini yitirip, eylem plânına çıkan her inanç sistemi, siyasallaşmış demektir.

Bir siyaset aracı haline gelen dinin, toplum yaşamını, devlet yönetimini kendi prensipleri doğrultusunda değiştireceğini bilen kanun koyucu, lâik rejimin ve demokrasinin kendisini koruması için gerekli mekanizmaları da oluşturmuştur. Türk Anayasaları, faşist, komünist ve şeriat devleti savunucularının, *totaliter* taleplerle, demokrasinin sağladığı özgürlüklerden ve

örgütsel serbestlikten yararlanmalarını tehlikeli ve çelişkili bulmuşlardır. Yasa koyucu, demokrasinin nimetlerinden ancak demokrasiye inananların yararlanması gereğine inanmaktadır.

Aslında modern hukuk anlayışı, “düşünce suçu” kavramına itibar etmez. Suç, eylemle oluşur. O halde yasalar, eylemi değerlendiren ölçüler olmalıdır. Ancak, düşünsel dağarcığındaki tek hedef, tüm yaşam alanlarını bir tek inanç sisteminin dar kalıbına hapsedip, toplum üzerinde total bir denetim kurmak ve bu amacını zora dayanarak yapmak olan bir felsefeyi eylem plânında suçüstü yakalamak çok geç olabilir. Amacını şeriat-devleti kurmak olarak açıklamış olan bir gruba, demokrasi adına yasal örgütlenmek hakkı vermek, demokrasinin kendini vuracak silâhı düşmanına teslim etmesi demektir. Cumhuriyet Anayasalarının irticayı ve irticâî örgütleri yasadışı saymasının esas nedeni bu mantıktır.

VII. SOSYAL DEĞİŞME VE LÂİKLİĞİN SORGULANMASI

Türkiye’de köklü bir muhafazakârlık her zaman olmuştur. Bu durum her toplum için geçerlidir. Ama 1970’lere kadar kamuoyunda lâisizm konusunda ciddî bir tartışmanın açıldığı söylenemez.

Bunu, 1970’lerde artık bir yapı değişikliğine varan toplumsal değişme ve ekonomik gelişme olgularının birikimli etkisi değiştirdi. Sanayileşme, kentleşme, iç ve dış göçler gibi süreçler, kültür iklimini değiştiren insanların beklentilerini, dünya görüşlerini derinden etkiledi. Daha iyi bir “dünya” ile karşılaşan insanlar, daha da iyisini istemeyi sürdürdüler. Akılcı ve dünyevî çözümlere bağlı kaldılar. Lâisizmi, dünya görüşlerinin temeli olarak benimsediler. Ama gerek kendi ülkelerinin yoksul yörelerinde ve banliyölerinde, gerekse yabancı ülkelerin gettolarında iki farklı yaşam biçimi arasında sıkışıp kalmış olan insanlar da vardı. Bunlar, sıkıntılarının nedeni olarak onları göçe zorlayan, dünyalarını değiştirmelerine neden olan, uyum göstermekte zorluk çektikleri ortamlarda yaşamaya mecbur eden sosyal ve siyasal düzeni suçlamayı seçtiler. Cumhuriyet rejimi ve onu yavaşatan temel ilkeleri sorgulamaya ve eleştirmeye başladılar. Cumhuriyeti yaşatmayı hedef alan sosyal ittifakı terk ettiler.

İkinci olarak, sözü edilen insanlar, terk ettikleri ve artık geri dönmele-ri mümkün olmayan geleneksel yaşam biçimi ve sosyal kültür yerine ikame edebilecekleri bir değer sistemi ve sosyal düzen ihtiyacı duydular. Madem tâbi oldukları toplumsal sistem ve onun siyasal ve ekonomik kurum-

sistemin kendi çabalarıyla değişebileceğine, düzelebileceğine de inanmalıdırlar. Her iki konuda da ikna olan bireyler, siyasal sürece mevcut kurallar, yöntemler ve kurumlar aracılığı ile katılırlar.

Ayrıca, İslâmî yaşam tarzını temsil eden gruplar, Türkiye’de ve İslâm âleminde içinde yaşadıkları toplumlara yabancılaşmışlardır. Onları ıslah edilemez derecede bozulmuş olarak algılamaktadırlar. O yüzden, bu toplumlarda yerleşmiş siyasal kurumları ve siyasal yöntemleri baştan reddetmektedirler. Bunlar “kul icadıdır” ve kullar, kolayca şeytana uyarlar ya da yanılırlar. Oysa Tanrı’nın şaşmaz aklının ürünü olan Kuran hükümlerine göre kurulacak bir toplumsal-siyasal düzen, insan yanılıklarına yer bırakmayacaktır. Hakimiyet Allah’ındır. Aksini iddia edenler, egemenliği kendi çıkarları için gasp eden zorbalar ve çıkarıcılar.

Böyle bir düzende siyasal katılma sorunu da çözülmüştür. Her kul, ilâhî yasalara kayıtsız şartsız ve gönül rızasıyla uyarken, Tanrı’nın buyruklarını onun adına uygulayan bir din adamları ekibi de, yürütme, yasama ve yargı işlevlerini *velayeten* görecektir.

“Kuvvetler birliği” ilkesine dayanan böyle bir siyasal sistem, modernleşen ve karmaşıklaşan bir dünyada insanların doğru kararlar verme konusundaki korkusunu, bunalımını da gideriyor. Toplumun tümü adına karar veren ve uygulayan din adamları, kendi adlarına karmaşık konularda karar verme sorumluluğunu taşımaktan korkan insanlara vekâlet ediyorlar. Onları yanılıklara düşüp, kendilerine ve topluma zarar vermekten kurtarıyorlar. İşte, İslâmî radikallerin idealize edilmiş toplum ve siyaset anlayışının özeti budur. Bu, açıkça *totalist* bir dünya görüşüdür. İnsan ve toplum yaşamının her anını, her alanını denetlemeyi ve yönlendirmeyi savunur.

Peki, toplumun tüm ihtiyaçlarını karşılamak için ortaya çıkan bu “din uzmanları”, günlük pratiğin çeşitli taleplerini karşılayacak meslekî uzmanlığa gerçekten sahip midirler? Bu soruya olumlu yanıt vermek mümkün değildir. O zaman, lâik kuldan beklenen yanılıklar ve hatalar toplumun dinsel önderlerince de işlenmeyecek midir?

Diğer yandan, siyasal tarihin evrimi, kuvvetler birliğinden, kuvvetler ayrılığına doğru olmuştur. Bu sayede mutlak otoriteler yıkılmış ve eskiden tek elde toplanan sosyal işlevler ve onların sağladığı siyasal güç bölünmüştür. Bölünen siyasal güç alanları, bağımsız olarak kurumlaşmış ve birbirlerini denetleyerek çok sesli siyasal sistemi oluşturmuşlardır.

Kuvvetler ayrılığı ve çok-seslilik, demokrasinin hem ön şartı, hem de güvencesidir. Oysa İslâmî radikalizm, sanki yeni bir buluş ve sanki bir kurtuluş yolu imiş gibi, bize kuvvetler birliği ilkesini sunmaktadır. Bu, en az azından tarihsel deneyim açısından bir çelişkidir.

Tarih, her toplumun, varmış olduğu gelişme düzeyine uygun bir işbölümü çerçevesinde örgütlendiğini gösterir. Çeşitli toplumsal ihtiyaçların karşılanması gereği, farklı sosyal grupların ve tabakaların oluşumuna yol açar. Bu gruplar ve tabakalar, çıkarlarını savunmak, isteklerini karşılamak ve dünya görüşlerini (ideolojilerini) dile getirmek işlevini üstlenecek temsilî siyasal örgütler kurarlar. Ya da ihtiyaçlarını en iyi karşıladığına inandıkları mevcut örgütleri desteklerler. Bu örgütsel çoğulculuk, ideolojik-siyasal çok-sesliliğe dönüştüğü oranda, bir özgürlükler rejiminin temeli oluşur.

Ancak, özgürlüklerin kalıcı olmaları için, güvenceye alınmaları gerekir. Aksi halde, iktidarı ele geçiren bir toplumsal güç, tüm siyasal özgürlükleri ortadan kaldırarak, kendi çıkarlarını ve grup ideolojisini toplumun tümüne zorlayabilir.

Böyle bir güç yoğunlaşması, otoriter yönetimlere yol açtığından, acı deneyimler yaşayan insanlar, demokrasinin teminatını *kuvvetler ayrılığı* ilkesinde görmüşlerdir. Nedir kuvvetler ayrılığı? Toplum düzeninin baskıya, zulme, azınlık iradesine dayanmaması, dolayısıyla demokratik ve istikrarlı olabilmesi için başvurulmuş bir siyasal uygulamadır. Kamu düzenini sağlayan temel işlevlerin (fonksiyonların), yani yasama, yürütmé ve yargının birbirinden bağımsız kılınmasıdır.

Çağdaş bir Cumhuriyet kurmak ve yaşatmak isteyen Atatürk ve ideal arkadaşları için kuvvetler ayrılığı ilkesi, demokratik yönetimin özünü oluşturuyordu. Onlar şöyle düşünüyordu: Yasama, özgür seçimler sonucunda halk tarafından seçilen temsilcilerin oluşturduğu meclisler (parlamento, kongre) tarafından kullanılan yasa yapma yetkisi ve işlevidir. Toplumun her kesimini temsil eden seçilmiş vekillerin (milletvekillerinin), aralarında uzlaşarak oluşturdukları öneri ve çözüm yolları, sosyal sorunları çözmenin en isabetli ve demokratik biçimidir. Bu tarzda oluşturulan yasalar, daha istikrarlı ve kalıcıdır. Ayrıca, zora, zorlamaya dayanmazlar. Çeşitli toplumsal kesitlerin farklı çıkar ve isteklerini uzlaştıran, birbirine yaklaştıran müzakereler sonucunda ortaya çıkarlar. Ayrıca, yasama organı, halkın iradesini temsilen, yürütmenin tüm uygulamalarını denetler.

Yürütme işlevini, seçilmiş hükümetler ile, devlet hizmetinde sürekliliği ve uzmanlığı temsil eden bürokrasi yerine getirir. O halde, yürütme (icra veya idare), hem seçilmiş ve geçici bir siyasî kanattan, hem de kalıcı bir bürokratik ve teknokratik idarî kanattan oluşur. Bu iki kanatlı yapısıyla yürütme, hem günün gereklerine, siyasal arayış ve görüşlere açıktır. Hem de, temel politikalarda sürekliliği ve kadro istikrarını sağlar. Yürütme organı, yasama organının aldığı kararları, yaptığı yasaları uygular. Bu işleyle iki organ birbirine bağlı olmakla birlikte bağımsızdırlar.

Her iki organın aldıkları kararlarda, yaptıkları yasalarda ve bunların uygulanmasında anayasaya, yerleşik hukuk düzenine ve hakkaniyete uygun davranıp, davranmadıklarını ise yargı organı denetler. Bu işleyle yargı, toplumun emniyet sübabı gibidir. O yüzden de diğer organlardan bağımsız olmalıdır. Bir toplumda bu üç işlev ve onları yerine getiren kurumlar, organlar ne kadar birbirinden bağımsız iseler, o oranda birbirlerini denetler ve yanlışlarını düzeltirler. Dolayısıyla o toplum, o oranda demokratik ve çağdaş olur. Günün koşullarına uyabilir, taleplerine karşılık verebilir. İşte Atatürkçü çağdaş devlet ve toplumsal örgütlenme anlayışı budur.

Oysa, *din devleti* önerisinde tam bir kuvvetler birliği çağrısı vardır. Demokrasi, dinci radikaller için yoz bir Batılı kavramdır; bir yutturmacadır. Çünkü, yasa yapımı gereksiz bir işlemdir. Şeriat yeterlidir. Tanrı buyruğu olarak kuşku götürmez kesinlikte ve doğruluktadır. Zaten egemenlik Tanrı'nındır. Kulun egemenliğinden söz etmek, onun gücüne ortak koşmaktır. Bu ise günahdır. Şu halde, toplum iradesine dayanarak yürütmeyi üstlenmek ve bir hukuk sistemi oluşturmak, suvunulacak bir olgu değildir. Kâinata egemen tek bir irade varsa, her şey ve herkes ona tâbi olmalıdır. O halde, idare, yürütme, Tanrı'nın iradesinin gerçekleştirilmesini üstlenen din adamlarınca yerine getirilmelidir. Dolayısıyla, siyasal partilere ve siyasetçilere gerek yoktur. Çünkü siyaset, anlamsız bir uğraştır.

Radikal İslâmcıların yargı anlayışına gelince: Şeriat hükümleri, hukuk sisteminin temelini oluşturur. Sadece devlet yönetimi değil, sosyal yaşam, günlük olaylar dahi Şeriata tâbi olarak yorumlanır ve düzenlenir. Herkes, bu hüküm, yorum ve uygulamalara *uymak zorundadır*. Çünkü onlar insan yapısı değil, ilahîdir.

Öyle anlaşılıyor ki, bir din devleti önerisi, insanın, iradesiyle kendi kaderini tayin etmesini topyekûn reddetmektedir. "Kuvvetler-birliği" ilkesiyle de total; herşeyi denetleyen son derece *otoriter* bir yönetim biçimini

öngörmektedir. O yüzden, “demokrasi” kavramı, *totaliter* bir toplum ve yönetim anlayışını benimseyen Radikal İslâmcıların lügatçesinde yasak olan kelimelerden biridir.

Oysa, Cumhuriyeti kuran kadrolara göre kendini yönetme olgunluğuna varmış olan hiçbir toplum, benliğini böylesine bir teslimiyetle, çağın çok gerisindeki fikirlerle donatılmış kadroların önderliğine bırakamaz. *Düşünceyi, imana; bilimi, inanca teslim edemez.* Her ikisini birbirinden ayırır, onları maddî ve manevî ihtiyaçlarını karşılayan bağımsız kaynaklar olarak görür.

Atatürkçü düşüncenin temelinde lâiklik olmadan demokrasi olamaya-çağı anlayışı yatar. Çünkü, lâiklik benimsenmediği takdirde, akıl ve irade, inancın taassubuna terk edilecektir. Bu yüzden Atatürk, demokrasiyi savunurken hiçbir zaman, “tek-biçim”, yani üniform bir toplum yaratmayı öngörmemiştir. Batı’da izlediği örnekler gibi farklı toplumsal kesitler arasında uzlaşma ve ittifaklar kurarak uyumlu bir toplum yaratmayı hedef almıştır. Hatta, farklılıkları sosyal yaşamın zenginliği olarak görmüştür. O farklılıklar ki, yeni sentezlerle, sosyal gelişmenin dinamiğini oluşturacaklardır.

Oysa, lâik olmayan düşünce biçimi, insanın maddî ve manevî varlığını, dinin *total* kontrolü altına sokarak düşüncede, idealde, sosyal ve siyasal yaşamda herşeyi kalıplaştırmak, değişmez kurallara bağlamak ister. Bu yüzden dinsel ideoloji, sosyal değişmeye kuşkuyla bakar. Onu bir yozlaşma, bozulma olarak algılar. Çünkü değiştirme (reform, inkılâp) eylemi iradî ve aklîdir (rasyoneldir). İnsan iradesi, yani yanlış yapma olasılığı büyük olan insan aklı, nasıl olur da ilahî nizamın yerini alabilir? “Madem maddî evren ilâhî bir mucizedir; sosyal evren de, onun bir parçası olarak, insan aklının ve iradesinin kaprislerine terk edilmemelidir.”

Görülüyor ki, lâik olmayan düşünce biçimi, başka bir deyişle, inanca dayanan değerlendirme biçimi, akla kuşkuyla bakar. Rasyonalizme (akılcılığa), aklın, insan ve toplum yaşamının rehberi olması ilkesine karşıdır.

Dogma adı verilen inanca dayanan değerlendirme biçimi, kuşkuya ve ispata kapalıdır. Bu niteliğiyle, bilgi, bulgu ve kendi yöntemleri konusunda bile kuşkuya, değişikliğe ve kanıtla açık olan bilime de karşıdır. Bilim ve lâisizmin ilişkisi de bu noktada somutlaşmaktadır. Çünkü bilimsel bilgi, doğruluğu kılı kırk yaran yöntemlerle kanıtlanmış (ispatlanmış) bilgidir. Dogma ise, sadece doğru olduğuna inanılan bilgidir. Daha doğrusu, *inançtır.*

Ancak, ne ilginç çelişkidir ki, bilimsel düşüncenin sorgulayıcı, eleştireci, araştırmacı ve sınır tanımayan özgürlükçülüğüne karşı olmalarına rağmen, dinci radikaller, onun ürünü olan fen ve tekniği araçsal niteliklerinden ötürü benimsemektedirler. Benimsemek zorunda kalmaktadırlar. Üstelik bunu yaparken de içine düştükleri fikirsel çelişkinin bilincinde olmadan.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu büyük Atatürk, "en hakikî mürşit ilimdir" deyişiyle, rasyonel düşüncüyü dogmanın önüne koymuştur. Cumhuriyet rejiminin yolunu aydınlatacak rehberin ilim olduğunu vurgulamıştır. Bu saptamayla, modern Türkiye'nin kültürel doğrultusunu da belirlemiştir: Türk toplumu, çağdaş uygarlığa ilim ve rasyonel düşünce yoluyla varacaktır.

İlmin yol gösterici olması, toplumların dogmadan arınması ölçüsünde gerçekleşebilir. O halde, lâiklik ile bilimsel gelişme, rasyonel düşüncenin yaygınlaşması arasında doğru orantılı bir ilişki vardır. Cumhuriyet Türkiye'si, bunu iyi anlamış kadroların ürünüdür.

Lâiklik ile sıkı ilişkisi olan diğer iki olgu da bireysel özgürlükler ve yaratıcılıktır. Dogmatik düşünce, değişmeye, demokrasiye ve bilime kapalı olduğu kadar bireysel yaratıcılığa ve bu yaratıcılığı besleyen özgürlüklere de karşıdır. Herşeyden önce, dogmatikler, yaratıcılığı, tanrısal bir hak ve ayrıcalık olarak görürler. Oysa burada söz konusu, Tanrı'ya mahsus olan, insanı ve kâinatı yaratmak değildir. Yaratılmış dünya üzerinde bize sağlanmış olan imkânları, yetenekleri, azamî oranda kullanarak, yeni fikirler, ürünler ve olanaklar yaratmaktır. Kişisel yaratıcılıktan kastedilen, kendi doğası ile evrensel doğa arasında mümkün olan en iyi uyumu sağlamaktır. O yüzden, bu bakış açısı, içinde yaşanan koşulları bir *kader* olarak değil, bir *veri* olarak alır. Bu verileri en iyi şekilde nasıl değerlendirebileceğini, gerekiyorsa, değiştirebileceğini araştırır, sorgular. Aradığı, araştırdığı olanaklar, zaten doğanın mükemmel kurgusu içinde vardır. Amaç, o gizemli kurguyu anlamak ve ondan azamî oranda yararlanmaktır. Oysa, *dogmatik düşünce kadercidir*. İçinde yaşayan âlemi bir veri olarak değil, kurgusu ve hikmeti sorgulanamaz ilâhî bir plânın kaçınılmaz sonucu olarak görür. Böyle bir bakış açısı, zorunlu olarak bilimsel araştırmacılığa, bireysel yaratıcılığa kapalıdır. Dolayısıyla, insan yaratıcılığını besleyen düşünme, araştırma, ifade ve davranma özgürlüklerinin kayıt altına alınmasından yadadır. Kul ise, tâbi bir varlıktır. Kendi biçimlendirdiği bir sosyal âlemde değil, kendisine *bahşedilmiş* bir âlemde yaşamak göreviyle var edilmiştir.

Bu edilgin (pasif) bakış açısını yok etmek ve yerine lâik düşünceyi yerleştirmek için Cumhuriyet Türkiye'si, yaptığı büyük çaplı eğitim, kültür ve hukuk reformlarıyla aklı cendereye alan, bireyi kullandıran geleneksel öğretim kurumlarını ortadan kaldırmıştır. Benimsenen yeni (lâik) eğitim sistemi, Atatürk'ün deyişiyle "fikri hür, vicdanı hür" insanlar yetiştirmeyi hedef almıştır. Bu yolda katedilen mesafe, bugün en gelişmiş ülkelerdeki meslekdaşlarıyla boy ölçüşecek fikir ve sanat adamlarımızın yetişmesine neden olmuştur. Ama, Atatürk'ün gösterdiği çağdaş uygarlık düzeyine varmak hedefine henüz vardığımız da söylenemez.

IX. LÂİK CUMHURİYET NİÇİN YAŞAYACAKTIR?

Teokratik düzenin ve kurumlarının hangi nedenler ve gerekçelerle tarihin derinliklerine terk edildiğini biliyoruz. Ama yine biliyoruz ki, bugün Türkiye'de sosyal ve siyasal sistemin dayandığı ana değerlerden biri olan lâiklik yeniden sorgulanmaya başlandı. Acaba lâik Cumhuriyet bu baskılara karşı koyabilecek midir?

Böyle bir tartışma spekülâtif ve felsefi olmaktan çok, yapısal kriterlere dayandırılmalıdır. Bundan kasıt, Türkiye'de tüm aksi cereyan ve gruplara karşın, lâikliği, kimlerin, hangi nedenlerle savunduğunu, savunacağını teşhis etmektir. Yanıtlanması gereken bir diğer soru da, anti lâik eğilimlerin öncülüğünü yapan grup ve kuruluşların *bugün için*, niçin gerçek bir başarı şansına sahip olmadıklarıdır.

Tahlilimize dinsel alternatifi, çok-partili siyasal hayatta girdiği ilk sınav ile başlayalım: Siyaset sahnesine, dinsel değerlerin toplum yaşamını yönlendirmesi gereğine dikkat çekerek çıkan Millî Selâmet Partisi, 1973 ve 1977 yıllarında katıldığı ulusal genel seçimlerde sırasıyla % 12 ve % 8 oranında oy almıştır.

Görülüyor ki, her iki genel seçimden sonra kurulan koalisyon hükümetlerinde iktidar ortağı olan Millî Selâmet Partisi, iktidar olma avantajını elinde bulundurmasına rağmen oy kaybetmiştir. Türk seçmeni, dinî inançlara bağlılık ile, dinin bir siyasal cephe oluşturması olgularını birbirinden büyük bir olgunlukla ayırabilmiştir. Ayrıca, seçmen, yeni bir alternatif sunduğu iddiasıyla siyaset sahnesine çıkan MSP'yi siyasal pratik düzeyinde sınamış ve ilk başta verdiği desteğin bir bölümünü de çekmiştir.

Millî Selâmet Partisi'nin daha sonraki yıllardaki desteğini bilmiyoruz. Çünkü 1980 Eylül'ünde had safhaya erişen siyasal istikrarsızlığa ve her

gün düzinelerle can alan terörizme son vermek için yapılan askerî müdahaleden sonra kurulan olağanüstü yönetim, tüm siyasal partileri lağvetti. Amaç, Cumhuriyet ve onun temel ilkeleri üzerinde yeni bir ittifak yaratmaktı.

Bu ittifaka uyduğunu beyan eden partilerle 1983'te işlememeye başlayan siyasal süreçte, İslâmî alternatifi seçmene demokratik zeminde sunan ikinci bir parti yarışmaya katıldı. 1987 yılında yapılan son genel seçime katılan Refah Partisi, toplam oyların sadece yüzde yedisini aldı. Bu oy oranıyla, Refah Partisi'nin, geniş bir kitlesel desteğe sahip olduğu söylenebilir. Nitekim, RP, ne ulusal çapta konan yüzde onluk barajı, ne de yerel düzeyde konan daha yüksek oranlı barajları aşmış Parlamento'ya milletvekili sokamamıştır. Bu durum, adı geçen Parti'nin siyasal etkinliğini büyük ölçüde azaltmakta, ulusal düzeyde alınan kararları etkileme gücünü en aza indirmektedir.

Bir başka açıdan değerlendirildiğinde, Refah Partisi'nin oldukça geri kalmış, geleneksel değerlerin ve yaşam biçiminin etkisini sürdürdüğü illerden ve yörelerden en fazla desteği sağladığı görülebilir. Hızla değişen bir sosyal yapı, sanayileşme ve ticarileşme süreçleri önüne varlık savaşı veren bu kesimlerin, geleceğin Türkiyesinde fazla şansları yoktur. Ancak, yavaş ilerleyen sanayileşme sosyal değişmeyi istenilen hızda ve çapta etkilememektedir. O yüzden ekonomi, küçük birimler çoğulculuğu içinden hızla sıyrılarak, büyük girişimlere kısa sürede varılmasını geciktirmektedir.

Nispeten yavaş gelişen sanayi yüzünden, fazla kır nüfusu, sanayi işçisi olarak değil, rastgele işleri üstlenmek üzere kentlere akmaktadır. Makinanın ve modern teknolojinin mantığını, çalışma temposunu ve sanayi toplumunun yaşam biçimini benimsemeyen kentleşen geniş nüfus kesitleri, geleneksel değerlerini ve davranış kalıplarını büyük ölçüde koruyorlar. Hatta sadece korumakla kalmıyorlar, köksüzlük ve kopukluk duygularını basturmak için onlara daha da sarılıyorlar. İşte bu durumdan yararlanmak isteyen İslâmcı radikaller, modern yaşamın dışında kalan, ama eski yaşam biçimlerinden de uzaklaşmış olan kitlelerin tedirginliklerinden yararlanıp, onları, kendilerini koruyacak bir din devletinin destekçileri olmaya çağırıyorlar. Ama eldeki veriler, tüm bu çabalara karşın İslâmî alternatifin, yarışmacı siyaset arenasında lâik ve demokratik düzene karşı derleyebileceği oy potansiyelinin onu değiştirebilecek, hatta sarsacak kritik eşik çok altında olduğunu gösteriyor.

Türkiye'de İran gibi bir Şeriat devletinin kurulmasını engelleyen diğer önemli bir neden de, din adamlarının hukukî statüleridir. Ülkemizde devletin resmî kadrolarından bağımsız bir din adamları örgütü yoktur. Sünnî gelenekte imam, cemaatten çıkar ve görevi resmî olmaktan çok işlevseldir (fonksiyoneldir). Cemaat ise, inananların gönüllü birliğidir. Gönüllü birliklerde görevliler, profesyonel bir teşkilatça da (bizde Diyanet İşleri Başkanlığı) atansalar, cemaatçe de seçilseler, katı bir hiyerarşinin ürünü değildir. Dolayısıyla, mensup oldukları resmî örgütün ve hizmet verdikleri cemaatin çıkarlarının dışında kendi bağımsız grup çıkarlarını temsil etmezler.

Oysa, Şii İran'da Hıristiyanlıktaki ruhban sınıfını andırır hiyerarşik bir din adamları örgütü vardır. Gelirleri, eğitim kurumları, ibadethaneleri ve kadrolaşmaları açısından, onu ele geçirincede kadar devletten bağımsız olarak varlıklarını sürdürebilmişlerdir. Bu yüzden, Şahlık rejimine karşı muhalefetin ve isyanın başrolünü oynamışlardır.

Türkiye'de din adamlarının kamu görevlisi olmaları, onların ekonomik ve idarî açıdan özerkleşmesini önlemiş ve rejime bağlı kalmalarını sağlamıştır. Cumhuriyet yönetiminin de amacı, zaten buydu. O yüzden ülkemizde din adamları örgütü, meselâ İran'da olduğu gibi dinî amaçla vergi toplayamazlar. Dinî amaçla kurulmuş vakıfların sahibi olamazlar. Dinî vakıflar, yasal olarak devlet kontrolündedir ve gelirlerinin nasıl harcadığı resmî makamlarca denetlenmektedir.

Diğer yandan, din adamları, kendi girişimleriyle bağımsız özel cami ve din okulu açıp, işletemezler. Bunlar, özel kişiler ve kuruluşlar tarafından tesis edilseler bile, denetimleri ve personel atamaları Diyanet İşleri Başkanlığı'nca (devletçe) yapılır. Bu ibadethanelerde yürütülen faaliyetlerin müfredatını da Başkanlık çizer.

Görülüyor ki, devlet denetimi ve örgütü dışında, Türkiye'de, ne resmî ve bağımsız bir din teşkilâtı vardır; ne de, olağanüstü yetkilerle donatılmış meşru bir din adamları kümesi... O halde, İran örneğinde izlenen özerk din teşkilâtının devletle ters düşmesi ve din adamlarının icraatının, devletin genel politikasından bağımsızlaşması olguları, Türkiye için söz konusu değildir. En azından, şimdiye kadar olmamıştır.

Devletten bağımsız olmadıkları için, Türkiye'de din adamları örgütü üyeleri tek tek ne kadar muhafazakâr olurlarsa olsunlar, kadro olarak gelenekçi ve gerici muhalefetin öncülüğünü yapmamışlardır. Bunun en

büyük nedenlerinden birinin, devletin Türkiye’de genellikle reformcu ve sosyal adaletçi olmasıdır.

Fakat bugün, farklı bir siyasal muhalefetin din kisvesi altında örgütlendiğine şahit oluyoruz. Bu örgütlenmenin halkaları, çeşitli adlar taşıyan tarikatlardır. “Tarikat” adı altında pek çok geleneksel birey ve grup, günlük sosyal ve ekonomik sorunlarına ortak çözümler arama uğraşı içine girmiştir. Bu sorunların çözümlerini, kamu kuruluşlarının ağır ve resmî yapıları içinde beklemeye ne tahammülleri kalmıştır, ne de çözülebileceğine inançları vardır.

İnançsızlığın bir nedeni de kendi taleplerinin niteliğinden kaynaklanıyor. Çünkü bu talepler, devletin çağı yakalamaya yönelik genel kalkınma stratejisinden uzak; genellikle büyümeye, gelişmeye ve modernleşmeye kısa vadede ters düşen isteklerdir. O yüzden, tarikat mensupları, kendi ihtiyaç ve dileklerini, en kısa zamanda karşılayacak malî ve idarî örgütleri, devletten bağımsız olarak kurmak gayreti içindedirler. Uzun vadeli stratejileri ise, tarikat mensuplarını eğitip, kamu kesiminin can alıcı noktalarına yerleştirerek, devletin politikalarını etkilemek; ileride de ele geçirmektir. Ama, yasal sınırlardan ötürü, bu çabalarını, siyasal terminoloji çerçevesinde dile getiremiyorlar. Onun yerine dinsel terminolojiye sığınıyorlar.

Kökleri, millî kültürümüzün çok derinlerinde olan din kurumu, onlara gereken güvenliği sağlamada yardımcı oluyor. Ama, söz konusu güvencenin sınırları da var: Ceza Yasası’nın ve Anayasa’nın ilgili hükümlerine göre din siyasete alet edilemez ve devletin kurulu düzeni, dinsel amaçlar doğrultusunda değiştirilemez. Nitekim 1970’den şu ana kadar dinî siyasete alet ettikleri gerekçesiyle iki siyasal parti kapatılmıştır. Kimi gayri resmî dinsel örgütlerin (tarikatların) üyeleri yıkıcı ve bölücü faaliyetlere giriştiklerinde Anayasa suçu işledikleri gerekçesiyle tutuklanmış ve yargılanmışlardır.

Bugüne kadar İslâmî köktencilik (fundamentalizm), rejim için ciddi bir tehdit unsuru olarak algılanmamıştır. Hatta İslâm ahlâkı, resmî çevrelerce iman eksikliğinden kaynaklandığına inanılan sol radikalizme karşı bir panzehir olarak görülmüştür.

Diğer yandan, İslâmî akım, Türkiye’de gizlilik içinde değil, oldukça açık biçimde etkenlik aramaktadır. Bu yüzden de kontrolden çıktığında, onu denetim altına alabileceklerine inanan Atatürkçü güçlerce dikkatle izlenmektedir.

Türkiye’de lâikliği yaşatan üçüncü neden şudur: Türkiye nüfusunun büyük çoğunluğu, Cumhuriyetin ilânı ile benimsenen gelişme modeline olan inançlarını yitirmemişlerdir. Bu model, demokrasi, lâiklik, hür teşebbüs ve özel mülkiyete dayanan yarışmacı pazar ekonomisi ve reformculuk ilkeleri temeline oturuyor. Söz konusu modelde tiranlık yerine özgürlük; kolektivizmin durağanlığı yerine rekabetçi girişimcilik; dogma yerine bilimsellik ön plânda tutulmuştur. Saptanan hedef bellidir: Çağdaş uygarlık seviyesine varmak... Eğer bu hedefe demokrasi aracılığı ile varılacak ve demokratik toplum modeli sonuna dek savunulacaksa, bu konuda umutlu olmak için elimizde yeteri kadar delil olduğu görünüyor: 3 Mayıs 1988 tarihli Sabah Gazetesi’nde yayınlanan ülke çapında yapılmış olan bir araştırmanın sonuçlarına göre, Türk halkının % 76.4’ü “*eksiklikleri ne olursa olsun, en iyi yönetim biçiminin demokrasi olduğuna*” inanıyor. Nüfusun sadece % 12.4’ü, “demokrasinin ülke için bir lüks” olduğu kanısındadır.

Demokrasiye verilen kitlesel destek yanında bir diğer olumlu gösterge de, ana-muhalefetin niteliğidir. Türkiye’de ana-muhalefeti temsil eden Sosyal Demokrat Halkçı Parti, adından da anlaşılacağı gibi sosyal demokrat eğilimdedir. Bu eğilimin içinde aşırı sağ ve aşırı sol akımların yer alması gerektiği açıktır.

Soruna daha geniş perspektifte bakıldığında, gerek iktidardaki partinin, gerekse muhalefetteki üçüncü büyük partinin de tabanlarındaki geniş koalisyonlara rağmen, genelde lâik ve modernleşmeci oldukları görülür. Bu siyasal iklim içinde, tüm tersine çabalara karşın, gerici ve irticâ arayışların kendilerine geniş etki alanı bulmaları *şimdilik* mümkün değildir. Böyle bir tehlike ancak, Türkiye Cumhuriyeti’nin, kendisine hedef seçtiği, “çağdaş uygarlığa”, benimsediği siyasal ve ekonomik model ile varmakta başarısızlığa uğramasıyla doğabilir, O zaman, gündeme gelecek alternatiflerden biri de, anti-lâik nitelikte olabilir.

Türkiye’de demokratik sol fikirleri savunanlar, sırf kurulu düzene muhalefet etmek için, kendileri de bir tür *revizyonist* olan “dinsel radikallerle” birlikte hareket etmek niyetinde değildir. -Zaten bunun tersi de söz konusu olmamak gerekir-. Bu yüzden Türk “Demokratik Sol”unun, İran’da olduğu gibi, Mollalara yardım ederek, onların iktidara tırmanışına destek vermek gibi bir hataya düşmeleri beklenemez. Türk Demokratik Sol’u, böyle bir işbirliğinin, sadece kendi sonunu değil, demokrasinin sonunu da hazırlayacağını anlamış görünüyor.

Bir başka açıdan değerlendirildiğinde, ne kadar çağın gerisinde görünürlerse görünsünler, dinci radikaller, *ihtilâlcidirler*. Yanlış temeller

üzerine kurulduğuna inandıkları yerleşik sistemi islah edeceklerine, onu yıkıp, yerine Şeriat esaslarına uygun bir devlet düzeni oluşturmak istiyorlar. Kurmak istedikleri toplum düzeni, bugün artık var olmayan ulus-öncesi, kapitalizm-öncesi geleneksel ilişkiler ve yozlaşmamış İslâmî değerler üzerinde yükselecektir.

Bu gelenekçi bakış açısı, kendine düşüncede ne kadar aykırı olsa da, farklı bir sosyo-ekonomik modeli *zorla* kabul ettirmek isteyen “aşırı sol”la aynı ihtilâlcî yöntemleri paylaşıyor. İran’da bu iki ihtilâlcî güç, Şah’ı ve hükûmetini devirmek için işbirliği yaptılar.

Böyle bir işbirliğinin, İran örneğinden alınan derslerin de ışığında, Türkiye’de yinelenmesi çok uzak bir olasılıktır. Bunun başlıca nedeni, Türk Sol’unun, ufak bir azınlık dışında, genellikle demokrasiye inanması; aşırı sağın ve solun ihtilâlcî ilkelerini benimsememesidir.

Diğer bir emniyet sübabı da, Türk halkının aşırı sola hiçbir zaman ve hiçbir biçimde itibar etmemiş olmasıdır.

Türkiye’de dinsel örgütler ve dernekler çok çeşitli ve birbiriyle çelişir niteliktedir. Bu farklılık, sadece onların dünya görüşlerinde değil, uygulama programlarında da gözlenebilir. Tarikatlar ile yerleşik Sünnî geleneklerden kaynaklanan görüş, inanış ve uygulamalar kadar, Sünnî ve Şîî felsefeleri ve uygulamaları arasında da önemli farklar vardır. Çoğu kez bu farklar, açık çelişkiler biçimindedir. Meselâ Türkiye’deki Şîîler, İran’da aynı meshepten olan Mollaların yarattıkları rejime bakarak ilerici ve demokratiktirler. Her toplumsal ilerlemeyi ve modernleşmeyi desteklemişlerdir. O yüzden, Atatürk’e ve onun lâikleşme ve çağdaşlama çabalarına hep omuz vermişlerdir. Türk Şîîlerinin demokrasiye olan inancı birçok kez kanıtlanmıştır.

Özetlenirse, Türkiye’deki dinsel gruplar ve örgütler, ortak bir ideolojik semsiye ve eylem programı altında birleşmiş olmaktan çok uzaktırlar. Üzerinde tek birleştikleri konu, günlük hayatta gözlenen ahlâkî yozlaşma, ekonomik alandaki adaletsizlikler, yolsuzluklar ve idarî alanda algıladıkları beceriksizlikler ile yetersizlikleridir. Onlar için bu “umutsuz” tablonun, “ahlâkî” bir düzen doğrultusunda değiştirilmesi, aralarındaki birinci mutabakat konusudur.

İkinci ortak noktaları, sağlam bir kimlik arayışıdır. Ait oldukları geleneksel sosyo-ekonomik düzen çözülmüştür. Yeni ve modern dünyada kendilerine uygun bir yer bulamamak endişesi taşımaktadırlar. O zaman geri-

ye dönüp bakmakta ve geçmişten ellerinde kalan tek kimlik belgesine sınırlanmışlardır: "Müslümanlık."

Bireysel düzeyde gerçekleşen bu kimlik saptamasının sosyal plâna yansımaları, *inanmalar birliğinin* tanımlanması isteğinde somutlaşmaktadır. İnanmalar - birliği (ümme), varlığını koruyabilmek için çağın her türlü baştan çıkarıcı etkisine karşı koyabilmelidir. Yenilik ve modernlik adına bir sürü sapık ve yanlış şey müminlere benimsetilmekte ve onlar, ümmetin saf, temiz, koruyucu ve güvenilir çatısı altından çıkarılmaktadır. Bu kandırmacanın kaynağı Batı ve onun sahte değerleridir. O halde Batı'ya karşı çıkmak ve onunla mücadele etmek gerekir. Ümmet, gücünü ve varlığını Batı'yla boy ölçüşebildiği oranda kanıtlayabilir.

Ancak, Türkiye'de böylesine çağdışı bir programa ve dünya görüşüne karşı çıkmaya hazır olan sosyal güçler de vardır. Büyük iş çevrelerinin, özellikle modern iş kollarındaki müteşebbislerin, kuruluşundan beri kendilerine, destek sağlayan Cumhuriyet'e ve onun çağdaş felsefesine sırt çevirmeleri mümkün değildir. Çünkü bu çağdaş felsefe, Batı uygarlığının özünü oluşturan bilimsel yaratıcılık, pozitif hukuk, girişim ve düşünce özgürlüğüne dayanmaktadır. Bu felsefenin ürünü olan modern ekonominin dogmalar ve dar kalıplar içine hapsedilmemesi, ancak demokratik ve lâik Cumhuriyet yönetimi altında güvencede olabilir.

Diğer yandan, Türkiye'deki büyük işletmelerle, devlet organik bir işbirliği içindedir. Devletin resmî ideolojisinin ayrılmaz bir parçası olan lâikliğin, yaşam şansını devlet desteğinden alan iş çevrelerince de benimsenmesi kaçınılmazdır.

Ayrıca, Türk ekonomisi her geçen gün uluslararası pazara ve rekabete açılıyor. Büyüyen ve gelişen ekonomik işletmeler, kendilerini ulusal pazarla sınırlı görmüyorlar. İmalât sektörünün giderek artan oranda uluslararası düzeyde rekabet imkânına kavuşuyor olduğu düşünülecek olursa, Avrupa Topluluğu'na tam üyeliğe hazırlanan Türkiye'nin modern ekonomik sektörlerinin, kendilerini, çağın gerisinde kalan bir siyasal-ekonomik modeli savunan kamp içinde görmeleri mantık dışıdır.

Gerçekten de, Türkiye'deki dinsel radikaller, küçük ekonomik işletmeleri büyüklerine tercih ediyorlar. Yabancı düşmanlığını körükleyerek, dışa açılmayı ve dış müteşebbislerle ortak girişimciliği yeriyorlar. Ayrıca, endüstri öncesi emek-sermaye ilişkilerini yüceltiyorlar. Böylece, modern bir sanayi toplumunun kuruluşuna yol açacak özgür ve rekabetçi ilişkile-

rin billûrlaşmasını, kurumlaşmasını önlüyorlar. Bu kadar kapsamlı ve çağdışı bir davranış koduna, gelişen, büyüyen ve dünyaya açılıp uluslararası alanda kendine yer arayan girişimci kesimlerin uymasını beklemek safdilik olur.

Ama aynı güveni, özellikle geleneksel iş kolalarındaki müteşebbisler için göstermek olanaksızdır. Köylüler, esnaf ve zanaatkârlar türünde pazar mekanizmasının kaprisleriyle boy ölçüşecek gücü pek olmayan küçük girişimciler, kendilerini güvensiz ve tedirgin hissediyorlar. Hele ekonomik durgunluk, enflasyon gibi kapsamlı dalgalanmalar döneminde yok olma tehlikesini çok yakından duyuyorlar. Bu da onları “kurtuluş çağırıklarına”, “daha iyi” veya “daha parlak yarınlara” (ya da “geçmişlere”) ilişkin vaatlere, hatta ütopyalara daha bir hassas kılıyor. Çünkü vaat edilen gelecekte sadece ruhsal açıdan huzur değil, anî ve yıkıcı değişmeye karşı dayanıklı bir “ideal” toplum da sunuluyor. Bu toplumda bütün sosyal gruplar uyum ve işbirliği içinde yaşayacaklar, yok olmak korkusu duymayacaklardır.

Bütün bu korkulara karşın, varılan aşama, geleneksel alt sosyal kesitlerin endişelerini giderecek emniyet mekanizmalarından mahrum da sayılmaz.

Neredeyse otuz yıla varan bir zaman dilimi içinde Türk insanı, alın terini dış emek pazarlarında değerlendirme imkânı buldu. Özellikle Avrupa, birbuçuk milyon; son on yılda açılan Ortadoğu Pazarı yaklaşık otuz bin çalışmamıza iş olanağı sağladı. Bu sayılar kendilerine bağlı aile efradı ile birlikte düşünülünce Türkiye nüfusunun yaklaşık 1/10 (onda biri) eder.

Dışarıdan gönderdikleri ya da kesin dönüşte birlikte getirdikleri paralar, birçok kişi ve aile için “yukarı doğru hareketliliğin” aracı oldu. Gelir ve statü düzeyleri yükselen bu kişilerin, onlara bu olanağı sağlayan sosyoekonomik düzene ve onun temel ilkelerine sadık kalacaklarını beklemek hayalcilik olmasa gerek.

Diğer yandan, yurtdışında sağlanan iş imkânı yalnızca parasal kazanç sağlamakla kalmadı. Kendi ülkelerinde sadece bir köylü, vasıfsız emekçi kategorisinde olan pekçok insan, modern bir dünyada, çağdaş sosyal değerler ve davranış biçimleriyle karşılaştı. Bu eğitim süreci, ilk kuşak çalışanları etkilemekle birlikte, ikinci kuşağa tam anlamıyla damgasını vurmuştur.

Şimdi, artık dışarıda ilk yerleşen Türk işçilerinin tohumları var. Bu üçüncü kuşak bütünüyle *Avrupalı Türklerden* oluşuyor. Avrupa Topluluğu'na tam üye olacak Türkiye'nin uluslararası nitelik taşıyan personelinin büyük çoğunluğu, herhalde bunların arasından çıkacak. Onlar daha şimdiden Türk kökenli Avrupalılardır. Değerleri ve davranış biçimleriyle yaşadıkları modern ortamın temel normlarını yansıtıyorlar. Bu normların başında da lâiklik geliyor.

Bir diğer emniyet mekanizması da, genişleyen ve modernleşen ulusal ekonominin bazı küçük işletme kategorilerine sunduğu yeni pazar olanakları. Özellikle imalât ve hizmet sektörlerinde birçok küçük işletme, ileri teknolojiyle çalışan yeni ve büyük işletmelere, ara malları ve hizmet üreterek, günün taleplerine ayak uyduracak duruma geldiler. Özellikle otomotiv, elektronik ve makina aksamı üretimi ve giyim sanayii alanlarında büyük işletmelerle küçükler arasında alt-kontratlarla sağlanan bağlantı, pekçok küçük işletmeyi çağın teknolojisi içine çekti. Aynı durum, turizm, bankacılık ve bilgisayar kullanımı gerektiren kimi hizmet kesimlerinde de görülmektedir. Bu kesimlerde çalışanların çıkarları doğallıkla geçmişte değil, gelecekte yatmaktadır. Gelecek, büyümek, modern teknolojiye ayak uydurmak ve Türkiye, Avrupa Topluluğu'na tam üye olduğunda, uluslararası arenada rekabet edebilir kapasiteye ulaşabilmek demektir.

Bütün bu etmenler göz önünde bulundurulduğunda, Türk müteşebbislerinin önemli bir bölümünün, en azından çağdaş üretimin ve ticaretin koşullarına uyum sağlamış olanların, içinde doğup büyüdüğü sisteme yüz çevirip, daha geri bir sosyo-ekonomik sisteme alternatif olarak bakacaklarını sanmak zordur. Ama aynı tutumu, uzun ve aşlamayan bir bunalımla karşı karşıya kaldığında, geleneksel ve küçük çaplı girişimcilerden (esnaf, zenaatkâr, küçük-orta çaplı çiftçi) beklemek hatadır.

Yoğun ve uzun süreli bir ekonomik bunalım olasılığı dışında, Türk iş aleminin radikal ya da siyasal İslâm'ı, alışageldiği sınırsız karar ve eylem özgürlüğünü kısıtlayacağı düşüncesiyle benimsemesi söz konusu olamaz. Kaldı ki, Şeriat düzeni sadece ekonomik alanı değil, sosyal yaşamın tümünü denetlemek ve yönlendirmek amacına yöneliktir. Yenilik, yaratıcılık ve özgürlüğü karakter edinmiş olan müteşebbis kesim için, bu niteliklere ters düşen bir düzeni benimsemek, elleriyle kendi damarlarını kesmek demektir. Böyle bir basiretsizliği de Dünya pazarlarında boy ölçüşmeye çıkan Türk işadamlarından beklemek mümkün değildir.

Lâisizmin ÷lkemizde bugüne dek niçin rejimin temel ilkelerinden biri olarak gücünü yitirmediğini içeren tahlil, bu konuda altı önemli noktayı ön plâna çıkardı. Bunlara bir yenisini eklemek gerekirse, onu da, Türkiye'nin 66 yıllık parlamenter demokrasi geleneği olarak tanımlayabiliriz.

Gerçekten de, kurulduğu 1923 yılından beri Türk halkı, kendi iradesinin ürünü olan lâik cumhuriyetçi yönetim biçimini içtenlikle korumuştur. Korumakta da kararlı olduğunu çeşitli sınavlarda kanıtlamıştır.

Bu sınavlardan yüzakıyla çıkan ulusal güçlerden biri de, asker ve sivil bürokrasidir. Modern ve lâik eğitim sisteminin ürünü olan bu bürokratik kadrolar, kendilerini modernleşmeci ve lâik devlet yönetimi geleneğinin son halkası olarak görmektedirler. Bu geleneğin sürmesi için gerek askerî, gerekse sivil okullarda "Atatürkçülük" adı altında toplanabilecek çağdaş toplumsal ve siyasal ilkeler, meslekî eğitimin yanısıra genç kuşaklara aktarılmaktadır. Merkezinde lâikliğin yer aldığı bu değerlerle yetişen kadrolar, devlet yönetiminde oldukça, lâik-demokratik Cumhuriyet rejimine yöneltilecek bütün tehditler karşılığını görecektir.

İşte bütün bu etmenler bir arada değerlendirildiğinde, Türkiye'de lâisizmin temellerini sarsacak kuvvette bir sosyal değişmenin kısa ve orta vadede gerçekleşebileceğini düşünmek mümkün görünmüyor.

X. SONUÇ

Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucuları neden lâikliği siyasal felsefelerinin ve rejimin merkezî değeri olarak kabul ettiler? Bir kez daha hatırlamakta yarar var. Lâiklik, herşeyden önce, şu veya bu dinin kurallarından bağımsız bir ahlâkî sistemdir. Böyle bir ahlâk anlayışının ilkelerini belirleyen, değişmez dogmalar, aşkın bir güç ya da toplum-üstü bir otorite değildir. Onları uygulamaya kararlı bireyler topluluğudur. Şu halde bu tür bir ahlâk anlayışında zorlama yoktur; iradî bir seçime dayandığı için de, demokratiktir.

Diğer yandan, lâiklik, düşünce özgürlüğüne ve bireylerin görüşlerinde farklı olabilmek hakkına dayanır. Bunun yanında lâiklik, maddî ya da kutsal olan herşeyi; ruhun ölümsüzlüğünü, vicdanî seçimleri ve ahlâkî sorumluluğa ilişkin tüm sorunları tartışma hakkını savunur. O halde lâiklik, akla dayanan araştırmacılığı benimser. Dogmaları, sırf "kutsal"dır diye tartışmasız kabullenmeye karşıdır. Evrenin, bilimsel yöntemlerle incelenmesi

ve bulguların akılla açıklanması için sürekli çaba harcanmasını savunur. Şu halde, teolojik ve metafizik mutlaklara karşıdır.

Aynı karşıtlık, değişmez, değiştirilemez diye ileri sürülen ama belirli çıkarları korumak ve kamufle etmekten başka işe yaramayan sosyal kurumlar, uygulamalar ve siyasal ideolojiler için de geçerlidir.

Lâik düşünce, mutluluğun, sosyal adaletin ve iyiliğin sadece öteki dünyada değil, bu dünyada da gerçekleştirilebileceğini savunur.

Duygusallığı değil, evrenselliği; kısmîliği değil, bütünü anlamayı; ayrıcalığı (imtiyazı) değil, liyakatı ve başarmayı ilke edinir. Çünkü, ancak bu ilkelere dayanan bir toplumsal düzen içinde insanlar, metafizikten, yerellikten, gerilikten ve otoriteye tapıcılıktan kurtulabilirler.

Laik yönetim anlayışı ise, düşünce ve inanç alanlarını, siyaset ve ibadet olgularını birbirinden ayırarak, herbirinin diğeri üzerinde egemenlik kurmasını önleme ilkesine dayanır.

Bir özgürlükler rejimi olan demokrasinin, başka felsefi temellere dayandırılmayacağını anlayan Türk halkı, lâikliğe sahip çıkma konusunda Cumhuriyet'in kuruluşundan beri inandırıcı bir sınav vermiştir. Bu kararlı tavrından şimdi vazgeçmesi için geçerli bir sebep görünmüyor.

XI. YARARLANILAN KAYNAKLAR

1. The Encyclopedia Americana (Int. Ed.), Cilt 24, Connecticut Grolier Inc, 1986.
2. Encyclopedia of the Social Sciences, Vol. 13, New York: Macmillan, 1985.
3. The New Encyclopedia Britannica (15th ed.), Vol. 9. Chicago: H.H. Benton, 1973-1974.
4. Ziya Gökalp, Turkish Nationalism and Western Civilization (çev.), Niyazi Berkes, New York: Columbia Press, 1959.
5. Niyazi Berkes, The development of Secularism in Turkey, Montreal McGill University Press, 1964.
6. Robert N. Bellah, "Religious Aspects of Modernization in Turkey and Japan", The American Journal of Sociology, Cilt LXIV, Temmuz, 1958, s. 1-5.

7. Enver Ziya Karal, "Nizam-ı Cedide Dair Lahiyalar", Tarih Vesikalaları. Cilt 1, No. 6 (Nisan, 1942).
8. Ahmed Cevdet Paşa, Tarih-i Cevdet, Cilt 8, İstanbul: Üç Dal Neşriyat, 1974, Ek Bilgiler: Cevdet Paşa Tarihinden Seçmeler (Yayına Hazırlayanlar) Sadi Irmak ve Behçet Kemal Çağlar. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1973 (2 Cilt).
9. Mehmet Asım (Ayıntabi), Tarih (2 Cilt). İstanbul: Ceride-i Havadis Matbaası, Tarihsiz, 2 Cilt.
10. Howard A. Reed. "The destructions of the Janissaries by Mahmud II in June 1826", (Yayınlanmamış doktora tezi), Princeton University, 1951.
11. Hıfzı Veldet Velidedeoğlu, "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat" aynı yazarın Tanzimat adlı eserinde. İstanbul: İ.Ü. Hukuk Fakültesi, 1940, Cilt 1.
12. Takvim-i Vekayi, koleksiyonu.
13. İhsan Sungu, "Mekteb-i Maarif-i Adliye'nin Tesisi", Tarih Vesikalaları, Cilt 1, No. 3 (Ekim, 1941), S. 212-225.
14. Doğan Avcıoğlu, Türkiye'nin Düzeni, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1968.
15. Reşat Kaynar, Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat, Ankara: Tarih Kurumu Basımevi, 1954.
16. Ebul'ula Mardin, Medeni Hukuk Cephesinden Ahmed Cevdet Paşa, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, No. 53, 1946.
17. Mehmet Şerafettin Yalçınkaya, Tanzimattan Evvel ve Sonra Medreseler. İstanbul: Maarif Basımevi, 1940.
18. Ahmed Hamdi Tanpınar, 19. Asır Türk Edebiyat Tarihi, İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi (İstanbul Üniversitesi Yayınları, No. 386), 1956.
19. Şerif Mardin, The Genesis of Young Ottoman Thought. Princeton: Princeton University Press, 1962.
20. Enver Ziya Karal, Osmanlı Tarihi Cilt, V (Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri, 1789-1856). Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1973.

21. Mahmud Celâlettin Paşa Mirat-ı Hakikat, Cilt 1. Derleyen (İsmet Miroğlu). İstanbul: Bereket Yayınları (No. 21), 1983.
22. Bayram Kodaman, Abdülhamit Devrinde Eğitim Sistemi. İstanbul: Ötüken Neşriyatı. 1980; Cevdet Kudret, Abdülhamit Devrinde Sansür. İstanbul: Milliyet Yayıncılık, 1977.
23. Arnold Toynbee, A Study of History, New York: Weatherwane Books, 1972.
24. Orhan Koloğlu, Abdülhamit Gerçeği: Ne Kızıl Sultan, Ne Ulu Hakan. İstanbul: Gür Yayınları, 1987.
25. Gnrl. Dr. Cemil Topuzlu, İstibdat, Meşrutiyet, Cumhuriyet Devirlerinde 80 Devirlerinde 80 Yıllık Hatıralarım (2. Basım). İstanbul: Fatih Gençlik Vakfı Matbaa-İşletmesi, 1982.
26. Hüseyin Cahit Yalçın, Edebiyat Anıları (Hazırlayan Rauf Mutluay). İstanbul: Baha Matbaası 1975 (T. İş Bankası Kültür Yayınları, No. 156).
27. Şevket Süreyya Aydemir, Enver Paşa ve İttihad ve Terakki. İstanbul: Remzi Yayınevi, 1970. Cilt 1.
28. Yusuf Hikmet Bayur, Türk İnkılabı Tarihi (3 Cilt), İstanbul, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1940-1955; Recep Peker, İnkılap Dersleri. İstanbul: İletişim Yayınevi, 1984.
29. Peyami Safa, Nasyonalizm (Milliyetçilik). İstanbul: Babıali Yayınevi, 1961.
30. Tarık Zafer Tunaya, Türkiye'de Siyasal Partiler, Cilt 1, İstanbul: Hilal Matbaacılık, 1984.
31. Osman Nuri Ergin, Türkiye'de Maarif Tarihi. İstanbul: Eser Matbaası, 1977.
32. Beyan El Hak Koleksiyonu: Özellikle 1908 yılı.
33. Yusuf Akçura, Siyaset ve İktisat Hakkında Birkaç Hitabe ve Makale (16 Eylül, 1335-23 Nisan 1340). İstanbul. Yeni Matbaa, 1924.
34. Ahmet Emin Yalman, Turkey in the World War. London: H. Milford, Oxford Üniv. Press, 1930.
35. Hüsamettin Ertürk (Anlatan), iki Devrin Perde Arkası (Yazan Semih Nafiz Tansu). İstanbul: Pınar Yayınevi, 1964.

36. Gazi Mustafa Kemal Atatürk, Nutuk, Cilt 2. İstanbul: T.C.M.E. Vekâleti, 1950-1959.
37. İlhan Arsel "1921 Anayasası", Aynı Yazarın, Anayasa Hukuku adlı eserinde. İstanbul: Sıralar Matbaası, 1968.
38. T.B.M.M. Zabıtları.
39. Tarık Zafer Tunaya, Türkiye'de Siyasal Partiler (2. basımı), Cilt. 2. İstanbul: Hilal Matbaacılık, 1984.
40. H.V. Velidedeoğlu, Türk Medeni Hukuku, İstanbul: Nurgök Mat. 1959-1960.
41. Atatürk'ün Maarife Ait Direktifleri. Ankara: T.C.M.E., G.S. Bakanlığı Yayını, 1985.
42. Donald Everett Webster, The Turkey of Atatürk, Social Process in the Turkish Reformation. Philadelphia: The American Academy of Political and Social Science, 1939.
43. William E. Shepard, "Islam and Ideology: Towards a Typology", Int. J. of Middle East Studies, Cilt 19, (1987). S. 307-336.
44. Doğu Ergil, "Secularization as Class Conflict: The Turkish Example", Asian Affairs, Cilt 62, Part 1 (Şubat 1975), S. 69-80.
45. Enver Ziya Karal, Atatürk'ten Düşünceler, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1986.
46. Arı İnan (Derleyen), Düşünceleriyle Atatürk, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1983.
47. Ş.S. Aydemir, İkinci Adam, Cilt. II. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1968.
48. Muzaffer Sencer, Türkiye'de Sınıfsal Yapı ve Siyasal Davranışlar. İstanbul: May Yayınları, 1974.
49. İsmail Hüsrev, Türkiye Köy İktisadı, Ankara: Kadro Neşriyatı, 1934. S. 176-192.
50. Duygu Sezer, "Türkiye'nin Ekonomik İlişkileri", Mehmet Gönlübol ve diğerleri, Olaylarla Türk Dış Politikası (1919-1973), (3. Basım), Ankara: Sevinç Matbaası (A.Ü.S.B.F. Yayını No. 279), 1974. S. 476-490.

51. Reşat Aktan, Türkiye Ziraatinde Prodüktive, Ankara: Milli Prodüktivite Merkezi Yayını (2. Basım), 1966.
52. 1987 İstatistik Yıllığı, Başbakanlık D.İ.E., 1988.
53. İsmail Cem, Türkiye'de Geri Kalmışlığın Tarihi, İstanbul: Cem Yayınevi, 1970.
54. Cem Eroğul, Demokrat Parti: Tarihi ve İdeolojisi. Ankara: Sevinç Matbaası (A.Ü.S.B.F.) Yayını, No. 294, 1970.
55. Fazlur Rahman, İslam (Çeviren: Mehmet Dağ ve Mehmet Aydın), İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1981.
56. Selim A. Siddiki, İslam Devletinde Mali Yapı (Çeviren: Rasim Özdenören), İstanbul: Fatih Matbaası, 1972.
57. Ahmet Debbaoğlu, İslam İktisadına Giriş. İstanbul: Dergah Yayınları, 1979.
58. Seyyid Kutub, İslam-Kapitalizm Uyuşmazlığı (Çeviren: Abdurrahman Niyazioğlu), İstanbul: Hareket Yayınları, 1972.
59. Menna Kattan, İslamda Mülkiyet Nizamı (Çeviren: Mustafa Varlı), İstanbul: Türkiye Basımevi, 1967.
60. İcmal, Girişim, İslam, Köprü, Ögüt, Sızıntı ve Zafer isimli İlamî Dergiler.
61. James A. Bill, "Resurgent Islam in the Persian Gulf", Foreign Affairs, Cilt 63, No. 1 (Güz, 1984), S. 108-127.
62. Wiliam E. Shephard, "Islam and Ideology: Towards a Typology" in International Journal of Middle East Studies, Cilt 19. (1987), S. 307-336.
63. James P. Piscatori İslam in a World of Nations. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
64. Mustafa Mahmud, *İslam vs. Marxism and Capitalism* in John J. Donohue and John L. Esposito (eds.), *İslâm in Transition: Muslim Perpectives*. New York: Oxford University Press, 1982.
65. Afsaneh Najmabadi, "Iran's Turn to Islam: From Modernism to a Moral Order", *The Middle East Journal*, cilt 41., No. 2 (Bahar, 1987), S. 202-217.

66. R. Hrair Dekmejian, "The Anatomy of Islamic Revival: Legitimacy Crisis, Ethnic Conflict, and the Search for Islamic Alternatives", in Michael Curtis (ed.), Religion and Politics in the Middle East. Boulder, Colorado: Westview Press, 1981. S. 31-42.
67. Stephen Humphreys, "Islam and Political Values in Saudi Arabia, Egypt and Syria", The Middle East Journal, Cilt 33, (Kış, 1979), S. 1-19.
68. Gencay Şaylan, İslamiyet ve Siyaset, Türkiye Örneği, Ankara: V. Yayınları, 1987.
69. Uğur Mumcu, Rabita. İstanbul: Tekin Yayınevi, 1987.
70. Mustafa Teksoy, Atatürk'ten Özdeyişler, Ankara: T.Ö.B. Yayını, 1963.
71. Yekta Güngör Özden, "Laikliğin Türkiye için Ulusal ve Hukuksal Değeri" Atatürk ve Hukuk. Ankara: Anayasa Mahkemesi Yayınları, 1981. S. 44-89.
72. Hamza Eroğlu, Türk İnkılap Tarihi, 1982, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
73. Türk Devriminin Milli Değeri, Ankara 1973, Emel Matbaacılık.
74. Gerçek Yönüyle Atatürkçülük, Türk Devletinin Temel Prensipleri ve Cumhuriyet Rejimi. Ankara: Kardeş Matbaacılık, 1964.
75. Yücel Özkaya, Türk İstiklal Savaşı ve Cumhuriyet Tarihi Atatürk'ün 100. Doğum Yılı Armağanı. Ankara: Yaraloğlu Matbaası, 1981.
76. Gülnihal Bozkurt, "Atatürk'ün Hukuk Reformu", 10 Kasım 1989'da A.Ü. Rektörlüğü'nde yapılan konuşma.
77. Dilip Hiro, Islamic Fundamentalism. London: Paladin, Grafton Books, 1988.

TÜRK SİYASAL DEVRİMİNİ İZLEYEN İNKILAPLARIN ZAMANDIZINI (KRONOLOJİSİ)

YIL (29 Ekim 1923'ten Başlamak üzere)	GENEL	LAIKLİK ALANINDA	KADINLARIN ÖZGÜRLÜŞMESİ ALANINDA	YAZI VE EĞİTİM ALANINDA
1. Yıl	Cumhuriyetin ilanı. Cuma'nın hafta sonu olarak ilanı. Askerlik hizmetinin azaltılması. Anayasanın ilanı.	Hilâfetin lağvedilmesi. Şer'î ve Evkaf Vekâletlerinin kaldırılması. Din adamlarının denetimindeki okulların devlet denetimine geçmesi.		
2. Yıl	Öşür vergisinin kaldırılması. Terakkiperver Fırka denemesi.			
3. Yıl	"Şapka Kanunu" nun kabulü. Uluslararası takım ve saat ayarının kabulü. Modern yasaların kabulü.	Tarikatların, tekke ve zaviyelerin yasaklanması. Yasalara laik içerik kazandırılması.	Eşit yurttaşlık hakları sağlanması.	
5. Yıl		Anayasa'daki dinsel içerikli maddelerin kaldırılması.		Alfabetik reformu. Yeni alfabeyle birlikte yetmişkinlere yönelik öğretimin başlaması.
6. Yıl				
7. Yıl	Serbest Fırka denemesi.		Belediye seçimlerine katılma.	

YIL (29 Ekim 1923'ten Başlamak üzere)	GENEL	LAİKLİK ALANINDA	KADINLARIN ÖZGÜRLEŞMESİ ALANINDA	YAZI VE EĞİTİM ALANINDA
8. Yıl	İlköğretimin yalnızca devlet ilkokullarında gerçekleştirilmesi. Halk Partisi Kongresi'nde "İnkılapçılık" ilkesinin benimsenmesi			
11. Yıl	Metrik sistemin kabulü			Öz Türkçe'nin kullanılması ve geliştirilmesi ilkesinin kabulü.
12. Yıl				Öz Türkçe hareketini desteklemek için "dil terisi"nin benimsenmesi.
13. Yıl		Soyadı Yasasının kabulü. Dinsel kıyafetin sadece din adamlarınca giyilebileceğine ilişkin yasanın kabulü. Pazazar'ın hafta sonu olarak ilânı.	Genel seçime katılma.	
14. Yıl		Anayasa'ya bütünüyle laik bir içerik kazandırılması.	Kızılay Hemşirelik Okuluna kayıt. Kadınlara askerî eğitime alınması. Karşık eğitimin ülke çapında yaygınlaştırılması.	
15. Yıl		Sabit fiyat uygulaması.		

Not : 4, 9 ve 10. yıllarda kayda değer bir şey olmamıştır.

Kaynak : Donald E. Webster, *The Turkey of Atatürk, Social Process in the Turkish Reformation*, Philadelphia : The American Academy of Political and Social Science 1939, S. 126-133.